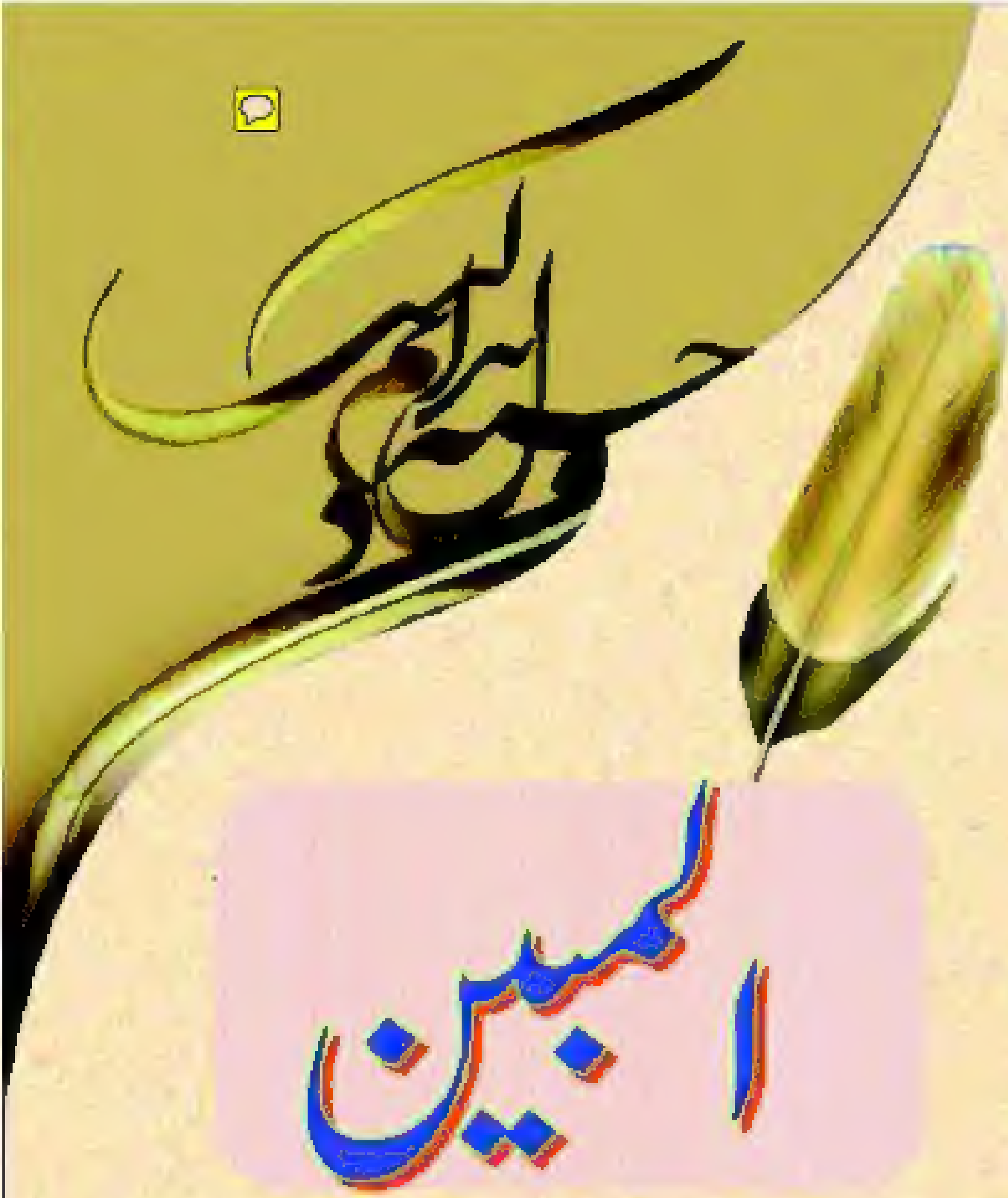

المبین

علامہ سید سلیمان اشرف بہاری

علیہ الرحمہ

المبین علامہ سید سلیمان اشرف بہاری

H

پہلا باب
عربی زبان کے مخصوص فضائل
طریقِ وضعِ لغت
انسانِ اوّل کی زبان کا مسئلہ
دو مسلک
1 - اشعری ۲ - معتزلی
مسلکِ معتزلہ کی تین شکلیں
میزان الالسنہ میں عربی زبان کا وزن
عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں
زبان اور مخارج
عربی حروف کے مخارج کی اجمالی تفصیل
سنسکرت کے دعوے پر ایک نظر
صفاتِ حروف
اجتماعِ اضداد کی کنہ
کم و کیفِ حروفِ عربیہ
حکایتِ صوتی
دوسرا باب
مخارج و صفات و اعرابِ حروف
ایک عام اور سہل قاعدہ
اعراب و حرکات کا فلسفہ
مخارج و صفاتِ حروف کا دوسرا معنوی فائدہ
مخارج وصفاتِ حروف کا فصاحت الفاظ پر اثر
عربی زبان اور احاطۂ آلۂ صوت
ہیئتِ صوتی اور معنی و مفہوم کا باہمی تناسب
تیسرا باب
ترکیبِ حروف
ترکیبِ حروف کا اثر تقریبِ معنی پر
ہمزہ و ہا، ہمزہ اور زائے معجمہ، ہا وحا، ہا اور دالِ مہملہ، ہا اور ذالِ معجمہ، ہا اور رائے مہملہ، ہا اور زائے معجمہ، حا اور جیم، حا اور را، حا اور فا، حا اور قاف، خا اور دال
چوتھا باب
ایک سوفسطائیت کا اندفاع
حرفِ ثالث اور تقویمِ حقیقت
جنس و فصل کی مثال
حرفِ اوّل کی دلالت
دو حرفوں کی دلالت

ثلاثی کی دلالت
فصولِ مختلفہ سے انواعِ مختلفہ
ثلاثی اور اس کے مشتقات
گزشتہ مباحث کا خلاصہ
حرف قاف کی دلالت
مجموعہ قاف وطا کی دلالت
قاف وطا کے ساتھ تیسرا حرف
قطف وغیرہ کی دلالت
تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں
ایک پرحکمت نکتہ
علل اربعہ سے مثال
حروفِ اصلیہ علتِ مادی سے
مشابہ ہیں
جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر
مغالطہ پر پہلا اعتراض
دوسرا اعتراض
تیسرا اعتراض
اصلاحِ مغالطہ اور جوابِ تحقیقی
قطقط ثنائی نہیں، بلکہ ثلاثی ہے
سعیِ لاحاصل پر زیدان کا اضطراب
صحیح تحقیق
گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت
فنِ تجوید کی ضرورت کی تعلیل
قطقط کی دلالت
پانچواں باب
فلسفہ ارتقائے لسان
زبان اور اصولِ ارتقا
دلائل ثلاثہ کا محصل
دورِ طبعی کا آغاز
ضرورتِ اجتماع
اجتماع اور ضرورتِ مفاہمت
حیوان کا جمود اور انسان کا ارتقا
دورِ تقلیدی
اقسامِ اشارہ
گونگے کی مثال
اشارہ کی کوتاہی
مفاہمتِ صوتی
دورِ نطقی
مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر
حواسِ ظاہری و باطنی
حسِ مشترک، خیال، وہمیہ، حافظہ،
متصرفہ، متخیلہ، مفکرہ
انسان کی سماعت بے شعوری
حواس کا دورِ عمل
احساس امرِ اکتسابی نہیں
تمیز اور عقل

نفس ناطقہ اور اس کے وظائف
ایک سوال
نوعِ عالی اور نوعِ سافل میں اشتراک و امتیاز
اصل حکایت صوتی کا بے اصل ہونا
اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر
مشاعرِ خمسہ میں سے اوّلیت کا مرتبہ
لامسہ کی اہمیت پر شیخ بوعلی سینا کی سند
سماعت کی حقیقت
زبان احساسات اور ادراکات کی ترجمان ہے
سامعہ مترجم اور مترجم پلّۂ میزان ہے
موضوع و مہمل کی بحث

چھٹا باب

فلسفۂ اشتقاق
اشتقاق صغیر و کبیر
صغیر و کبیر کا فرق
مادہ "ق م ر" سے اشتقاق کبیر
ایک شبہ کا جواب
عدم اشتقاق کبیر کے مواقع
پہلا موقع، دوسرا موقع، تیسرا موقع، چوتھا موقع، پانچواں موقع
اشکالِ ستہ
پہلی مثال، دوسری مثال، تیسری مثال، چوتھی مثال، پانچویں مثال، چھٹی مثال، ساتویں مثال، آٹھویں مثال، نویں مثال، دسویں مثال، گیارہویں مثال، بارہویں مثال، تیرہویں مثال، چودہویں مثال، پندرہویں مثال، سولھویں مثال، سترھویں مثال، اٹھارھویں مثال، انیسویں مثال، بیسویں مثال، اکیسویں مثال، بائیسویں مثال، تیئیسویں مثال، چوبیسویں مثال، پچیسویں مثال، چھبیسویں مثال، ستائیسویں مثال، اٹھائیسویں مثال، انتیسویں مثال، تیسویں مثال، اکتیسویں مثال، بتیسویں مثال
ترکِ استعمال کے وجوہ
اشتقاق کبیر کا روشناس کرنے والا
پروفیسر وُنّی کا تجاہل عارفانہ
بعض قبائل کا مخصوص تلفظ
رباعی و خماسی سے اشتقاق کبیر کا اجرا

عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے، نہ عجمی کا مصدر
عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے اصول
چند الفاظ کی تحقیق سے تمثیل و توضیح
الیستوی الاعمیٰ و البصیر
انا لہ لحافظون
مستشرقین کا اصل مطمح نظر
حدیث زندہ گویم مردہ در گور
ساتواں باب
عربی زبان کا حیرت انگیز کمال گویائی
عربی کے حقائق نما الفاظ
لفظ **علم** کا فلسفہ
لفظ **درس** کا فلسفہ
لفظ **سبق** کا فلسفہ
عربی زبان کے واضع اول کی ہمہ دانی
ز فرق تا بقدم **الخ**
کمال وضع الفاظ کا دوسرا پہلو
بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات
خاتمۃ الباب
خلاصہ
اعتذار
امتحان

A

الحمد للہ القدوس السلام علی دین الاسلام و السلام علی النبیّ الہادی للاسلام و علی آلہ و صحبہ فی دار السلام، ہم الذین بمساعیہم صار دار الکفر دار السلام ——— اما بعد

’’دار الاسلام‘‘ کی افتتاحی پیش کش ’’المبین‘‘ حاضر خدمت ہے۔ خداوند ذوالجلال کا کروڑ ہا شکر ہے کہ اُس کے فضل بے پایاں سے ’’دار الاسلام‘‘ کے سلسلۂ اشاعت کا پہلا مرحلہ اپنے اختتام کو پہنچا۔ یقیناً اُس کی فتح و نصر کے بغیر کوئی کام بھی پورا ہونے والا نہیں۔

’’دار الاسلام‘‘ کا قیام عالم اسلام کے لیے مبارک اور دنیائے اشاعت میں ایک گراں قدر باب کا اضافہ ہے۔ ’’دار الاسلام‘‘ کا نصب العین صحیح اسلامی تعلیمات کی ترویج، بلند پایہ علمی تحقیقات کی اشاعت اور گم گشتہ تراث علمیہ کا احیا ہے۔ احیائے تراث علمی و اسلامی کے سلسلہ میں ایسی کتابیں شائع کی جائیں گی، جو نایاب یا کم یاب ہیں اور اپنے موضوعی، فنی اور تاریخی ہر اعتبار سے نام وار اور مقام عروج پر فائز ہیں۔ ’’المبین‘‘ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ جدید تحقیقات علمیہ کی نشر و اشاعت کے سلسلہ میں دور حاضر کے بہترین محققین کی قابل قدر کاوشوں کو سامنے لایا جائے گا۔ اسلام کے حوالے سے زیادہ تر عقائد کی کتب چھاپی جائیں گی۔ اللہ کے فضل سے کام جو بھی ہوگا، روایتی طرز سے ہٹ کر ہوگا اور اپنی مثال آپ ہوگا۔ اب تک ہمارے شعبۂ تصنیف و تالیف میں بہت سے موضوعات اور کتب پر کام جاری ہے۔ اس کے لیے ہم نے مستند علما اور محقق قلم کاروں کی خدمات حاصل کی ہیں، جو نہایت عرق ریزی کے ساتھ مصروف کار ہیں۔ ان شاء اللہ ادارہ بہت جلد اُن کی نگارشات کو انتہائی عمدگی کے ساتھ اشاعت کے عمل میں لائے گا۔ اہل علم و قلم سے استدعا ہے کہ ان عظیم الشان مقاصد میں اپنی استعداد کے مطابق ادارہ کی معاونت فرمائیں اور اپنے مفید مشوروں سے بھی نوازیں، تا کہ علم و معارف کی اشاعت کا جو خواب ہم نے دیکھا ہے، اُس کی تعبیر بکمالہ پوری ہو سکے۔ **وباللہ التوفیق**

علامہ سیّد محمد سلیمان اشرف بہاری m

—سیّد نور محمد قادری m—

(۱)

مولانا سیّد محمد سلیمان اشرف سابق صدر شعبۂ علوم اسلامیہ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ اپنے دور کے ممتاز ترین فضلا میں سے تھے۔ آپ ۱۸۷۸ء کے لگ بھگ صوبہ "بہار" کے ایک مردم خیز دیہات "میر داد" میں ایک ممتاز سیّد گھرانے میں پیدا ہوئے۔ باپ کا اسم گرامی حکیم سیّد محمد عبد اللہ تھا، جو طریقت و شریعت کے جامع اور درویش منش بزرگ تھے۔

(۲)

ابھی مولانا چھوٹے ہی تھے کہ انھیں مشہور فاضل مولانا محمد احسن استھانوی کے درس میں داخل کر دیا گیا۔ چند ابتدائی کتابیں آپ نے یہاں پڑھیں۔ اس کے بعد مزید تعلیم کے لیے مدرسہ "ندوۃ العلماء" میں داخل ہوئے۔(۱) لیکن یہاں کی فضا آپ کو راس نہ آئی اور جلد ہی آپ بحر العلوم حضرت مولانا محمد ہدایت اللہ خاں رام پوری ثم جون پوری (متوفی ۱۹۰۸ء) کی خدمت قدس میں پہنچ گئے۔(۲) یہاں آپ نے علوم اسلامیہ اور منطق و فلسفہ کی آخری کتابیں ختم کیں اور اُستاد کی وفات تک اُن ہی کے پاس "جون پور" میں مقیم رہے۔ اپنے اُستاد سے مولانا کو جو عقیدت و محبت تھی، اُس کا ذکر سیّد سلیمان ندوی (متوفی ۱۹۵۳ء) بیان کرتے ہیں:

> "مولانا سیّد سلیمان اشرف صاحب مرحوم کو حقیقت یہ ہے کہ اپنے استاد کے ساتھ عقیدت ہی نہیں، بلکہ عشق تھا۔ ان کے حالات وہ جب بھی سناتے، تو ان کے طرزِ بیان اور گفتار کی ہر ادا سے اُن کی والہانہ عقیدت تراوش کرتی تھی"۔(۳)

۱- سلیمان ندوی، سیّد: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

۲- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کان پور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۰

۳- سلیمان ندوی، سیّد: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

(٣)

اپنے مرحوم استاد کے علاوہ مولانا جس دوسری عظیم شخصیت سے متاثر تھے، وہ اعلیٰ حضرت مولانا شاہ احمد رضا خاں بریلوی کی ذاتِ مبارک تھی۔ مولانا بریلوی کی ہمہ گیر شخصیت کا جو گہرا اثر مولانا سلیمان اشرف پر پڑا، اس کا ذکر ڈاکٹر سید عابد احمد علی سابق ڈائریکٹر بیت القرآن لاہور اپنے ایک مضمون میں یوں کرتے ہیں:

> ”استاذِ محترم مولانا سید سلیمان اشرف پر حضرت مولانا بریلوی کا اتنا اثر تھا کہ میں نے مولانا احمد رضا خاں **قدس سرہٗ** کی عظیم شخصیت کا اندازہ دراصل استاذِ محترم کی شخصیت ہی سے لگایا۔ مجھے مولانا سلیمان اشرف سے شرفِ تلمذ کے علاوہ اُن کا انتہائی قرب بھی حاصل رہا اور میں دیکھتا کہ وہ اکثر حضرت مولانا بریلوی کا ذکرِ خیر چھیڑ دیتے اور یوں محسوس ہوتا کہ اکثر اُن ہی کے تصور میں مگن رہتے، حتیٰ کہ استاذِ محترم کی طبیعت اُن ہی کے رنگ میں رنگی گئی تھی اور اپنے معتقدات اور ایمانیات میں منطقی استدلال اور علوم عقلیہ میں خوش کلامی اور قوتِ بیان میں حضرت مولانا کے انداز اور کیفیات کو اپنا چکے تھے۔ غیر اسلامی شعائر کی مذمت میں تشدد، کانگرس اور ہندوؤں کی ہم نوائی کرنے والے لیڈروں اور عالموں کے متعلق سخت گیر رویہ، مشرکین کو نجس سمجھنا اور ان کے معاملہ میں کسی قسم کی مداہنت روا نہ رکھنا؛ یہ سب صفات دونوں بزرگوں میں مشترک تھیں۔ اس طرح عشقِ رسول کے معاملہ میں طبیعت کا ایک والہانہ انداز بھی سید صاحب میں حضرت فاضل بریلوی ہی کی طرف سے آیا تھا۔ لباس اور وضع قطع میں بھی اُستاذِ محترم حضرت مولانا (بریلوی) کا تتبع فرماتے تھے، حتیٰ کہ مجھے یاد ہے کہ آپ عمامہ بھی اُسی انداز کا رکھتے، جیسا کہ حضرت مولانا مرحوم استعمال فرماتے تھے“۔ (٤)

(٤)

مولانا ہدایت اللہ خاں جون پوری کی وفات (ستمبر ١٩٠٨ء) کا مولانا پر بہت گہرا اثر ہوا۔ کھوئے کھوئے سے رہنے لگے۔ اسی دوران ایم-اے-او کالج علی گڑھ میں دینیات کے

٤- عابد احمد علی، سید، ڈاکٹر: مقالاتِ یومِ رضا، لاہور ١٩٧١ء، صفحہ ١٠-٩

ایک لیکچرار کی ضرورت پیش آئی اور مولانا بحیثیت لیکچرار شعبۂ دینیات چن لیے گئے۔ مولانا کی تقرری کا واقعہ حافظ غلام غوث مدظلہ نبیرۂ مولانا ہدایت اللہ خاں جون پوری اپنے ایک مضمون میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

> ''ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ میں دینیات کے لیکچرار کی ضرورت تھی۔ مولانا کو اطلاع دی گئی اور انٹرویو میں معجزہ پر مقالہ لکھنے کی فرمائش کی گئی اور ساتھ ہی کہا گیا کہ کتابوں کی ضرورت ہو، تو حبیب گنج تشریف لے جائیں۔ مولانا نے فرمایا: بحمد اللہ مجھے کتابوں کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف کاغذ اور قلم دوات مہیا کر دیا جائے۔ چناں چہ نماز عشا کے بعد سے صبح کی نماز تک ایک ہی مجلس میں بائیس فل اسکیپ صفحات پر **مدلل مضمون قلم** بند کر دیا، جسے بہت پسند کیا گیا۔ پھر نماز جمعہ کے بعد توحید پر خطاب کرنے کے لیے کہا گیا، تو آپ نے تین گھنٹے تک اس موضوع پر تقریر فرمائی، جسے سن کر پرستارانِ وحدت جھوم گئے۔ اس تقریر میں دینیات کمیٹی کے تمام اراکین نواب وقار الملک مشتاق حسین اور مولانا حبیب الرحمٰن شروانی موجود تھے۔
> اُسی دن پچاس روپیہ مشاہرہ پر آپ کا تقرر کر دیا گیا''۔ (۵)

(۵)

علی گڑھ پہنچ کر مولانا سید سلیمان اشرف نے یہ اہتمام کیا کہ ہر روز بعد نماز عصر قرآن پاک کا درس دینا شروع کیا، جو بعد میں آپ کا مستقل معمول بن گیا اور اس درس سے فیض اٹھانے والوں میں کئی ہستیاں علم و فضل کا آفتاب بن کر چمکیں، مثلاً:

۱ - مولانا ڈاکٹر فضل الرحمٰن انصاری (متوفی ۲۵ اپریل ۱۹۷۴ء)
۲ - پروفیسر رشید احمد صدیقی (متوفی ۱۹۷۷ء)
۳ - قاری محمد انوار صمدانی (متوفی ۱۹۶۹ء) مدفون گجرات
۴ - ڈاکٹر سید عابد احمد علی (متوفی ۳ جون ۱۹۷۴ء)
۵ - ڈاکٹر برہان احمد فاروقی مدظلہ*

---

۵ - غلام غوث، حافظ: ''مولانا محمد سلیمان اشرف اور مولانا حبیب الرحمٰن شروانی کے تعلقات''، سہ ماہی العلم، کراچی، اپریل تا جون ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۲

* متوفی جمعہ ۱۵ صفر ۱۴۱۶ھ/ ۱۴ جولائی ۱۹۹۵ء، مدفون قبرستان میانی صاحب، لاہور

ایک ملاقات میں فاروقی صاحب نے راقم الحروف سے بیان کیا کہ درسِ قرآن کے دوران مولانا جو نادر نکتے اور اشارات بیان فرماتے تھے، قاری محمد انوار صمدانی انھیں قلم بند کر لیتے تھے۔ خدا کرے یہ علمی سرمایہ اب بھی قاری صاحب کے ورثا کے پاس محفوظ ہو!

مولانا سید سلیمان اشرف کے درسِ قرآن کا ذکر مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے بھی ایک مضمون میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

> ”نواب وقار الملک کے زمانہ میں علی گڑھ کالج میں پروفیسر دینیات کا عہدہ قائم ہوا، تو سید سلیمان اشرف کا تقرر بطور پروفیسر دینیات عمل میں آیا۔ درسِ قرآن و تفسیر کی جماعت قائم ہوئی۔ اس کا ایک دور ختم ہو گیا تھا۔ اس وقت بھی علمائے کرام مدعو ہوئے تھے۔ مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی، مولانا ولایت حسین صاحب الٰہ آبادی اور مولانا عبد الحق صاحب حقانی اور اور بزرگوں سے درخواست قدم کی گئی تھی، چناں چہ مولانا عبد الحق صاحب حقانی تشریف لائے۔ چند گھنٹے امتحان لیا۔ جو تحریر بعد امتحان میرے نام بھیجی تھی، اس سے واضح ہوتا تھا کہ نتیجہ امتحان سے ممدوح کو حیرت انگیز اطمینان تھا“۔ (٦)

(٦)

مولانا نے علی گڑھ میں ایک علمی مجلس قائم کی ہوئی تھی، جس میں ان کے صرف مخصوص احباب ہی شریک ہو سکتے تھے۔ اس مجلس کے انھوں نے چند اصول بنائے ہوئے تھے، جن پر سختی سے عمل کرایا جاتا۔ مولانا مقتدیٰ خاں شروانی ان اصولوں کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

”١ - کسی کی بدگوئی نہ ہوتی تھی۔

٢ - کوئی خود غرضی کا معاملہ نہ ہوتا تھا۔

٣ - ہر قسم کے مضامین پر ایسے انداز میں بات ہوتی تھی کہ دماغ پر مطلق بار نہ ہو۔

٤ - تاعمل ہمدردی لوگوں کی مدد پر غور ہوتا تھا۔

٥ - دوسروں کی اخلاقی قدر افزائی کی جاتی، وغیرہ وغیرہ“۔ (٧)

٦- حبیب الرحمٰن خاں شروانی، مولانا: مقالاتِ شروانی، علی گڑھ ١٩٤٦ء ”کالج میں تکبیر و تہلیل“، صفحہ ١٨٠

٧- محمد مقتدیٰ خاں شروانی: قومی زبان، ”بابائے اردو نمبر“، کراچی، اگست ١٩٦٣ء، صفحہ ١١

مولانا خطابات عطا کرنے میں بھی مجتہدانہ حیثیت کے حامل تھے۔ مولوی عبدالحق صاحب (بابائے اردو) کو انھوں نے آزادیٔ رائے اور اخلاقی جرأت کی بنا پر "کالا کافر" کا لقب عطا کیا۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ امیر عبدالرحمن خاں والی کابل کے زمانہ میں ایک شخص نے بغاوت کردی اور امیر نے اسے "کالا کافر" قرار دے کر اس پر جہاد کیا۔ مولوی عبدالحق صاحب کا یہ لقب اس قدر مشہور ہوا کہ جب وہ علی گڑھ جاتے۔ تو ان کے ہر دو کانوں ان الفاظ میں گونجتا "کالا کافر آ گیا ہے"۔(۸)

مولانا نے صرف مولوی عبدالحق صاحب ہی کو نہیں، بلکہ علی گڑھ کی ایک اور عظیم اور محسن شخصیت صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کو ان کی بے پناہ صلاحیتوں اور سخت گیری کی بنا پر "چنگیز خاں" کا لقب دے رکھا تھا جس کا علم صرف چند لوگوں ہی کو تھا۔(۹)

مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کا تو مولانا سلیمان اشرف کی وفات تک یہ مستقل معمول رہا کہ وہ ہر روز پچھلے پہر مولانا کی قیام گاہ "ہم زی منزل" پر پہنچ جاتے۔ علمی و دینی مسائل پر گفتگو فرماتے اور بعد ادائے نماز مغرب اپنے گھر تشریف لے جاتے۔ مولانا سید بدرالدین علوی سابق پروفیسر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ جو مولانا سلیمان اشرف صاحب کی درگاہ کے مستقل حاضر باشوں میں سے تھے، بیان فرماتے ہیں:

> "نواب صدر یار جنگ مرحوم کی عادت تھی کہ جتنے دن بھی علی گڑھ میں قیام رہتا، روزانہ مغرب کے قریب مولوی سلیمان اشرف صاحب کے یہاں تشریف لاتے۔ علمی و دینی مسائل، بزرگوں کے تذکرے اور تاریخی واقعات موضوعِ سخن رہتے۔ مولوی سلیمان اشرف صاحب نے نشست کی یہ ترتیب قائم کی تھی کہ ایک جانب خود، بیچ میں نواب صاحب اور دوسرے پہلو پر میں (سید بدرالدین علوی)"۔(۱۰)

سید سلیمان ندوی صاحب اس بارے میں رقم طراز ہیں:

"مرحوم (شروانی صاحب) کی پابندیٔ وضع کی ایک خاص یادگار علی گڑھ میں مولانا

۸- محمد مقتدیٰ خاں شروانی، قومی زبان، "بابائے اردو نمبر" کراچی، اگست ۱۹۶۲ء صفحہ ۱۱

۹- مکتوب ڈاکٹر عبدالستار صدیقی بنام مولانا امتیاز علی عرشی، نقوش خطوط نمبر، شمارہ ۱۰۹، صفحہ ۳۲

۱۰- بدرالدین علوی، سید، معارف، اعظم گڑھ دسمبر ۱۹۵۰ء بحوالہ الصدور صفحہ ۴۲۵

> سلیمان اشرف صاحب کی قیام گاہ میں آخر وقت کی حاضری تھی، جو بعد مغرب تک جاری رہتی۔ جب وہ علی گڑھ آتے تھے، یہ حاضری بلاناغہ ہر موسم میں اور ہمیشہ رہی"۔(۱۱)

ایک دفعہ مولانا شروانی کو ایک بزرگ نواب مزمل خاں صاحب نے روزانہ حاضری پر ٹوکا اور برہم ہو کر فرمایا کہ یہ کیا واہیات ہے کہ روزانہ جہاں شام ہوئی، مولوی سلیمان اشرف کے یہاں۔ اس کا جواب بھی [illegible] ہے۔(۱۲)

(۷)

اب ایک دلچسپ واقعہ ملاحظہ ہو جس سے مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی اور مولانا سید سلیمان اشرف کے علم مرتبت کا پتہ چلتا ہے۔ وہ یوں کہ شروانی صاحب تو جب علی گڑھ ہوتے تو وہ برابر بلاناغہ مولانا سلیمان اشرف کی قیام گاہ پر حاضر ہوتے۔ اسی طرح جب شروانی صاحب حیدرآباد دکن میں قیام پذیر ہوتے، تو ایک اور فاضل نواب فخر یار جنگ سابق وزیر ریاست حیدرآباد دکن آپ کی قیام گاہ پر بلاناغہ تشریف لاتے تھے۔ نواب صاحب کے لڑکے نواب مشتاق احمد خاں لکھتے ہیں:

> "مولانا حبیب الرحمان خاں صاحب شروانی جو ایک جید عالم تھے، حیدرآباد میں بحیثیت صدر الصدور امور مذہبی تشریف لائے۔ ہمارے ہمسایہ میں ان کی رہائش گاہ تھی۔ خیالات و رجحانات کی یکسانیت نے مولانا کو ابا جان کے بہت قریب کر دیا۔ فرصت کے اوقات میں ابا جان مولانا کی خدمت میں چلے جایا کرتے تھے اور مذہبی اور علمی مسائل پر تبادلہ خیال ہوتا تھا۔ اگر کوئی دوسری مصروفیت مانع نہ ہو تو نماز مغرب بھی مولانا کے ساتھ ہی پڑھتے تھے۔ تراویح کی نماز کا کئی برس تک ابا جان نے مولانا کی رہائش گاہ پر ہی انتظام کیا۔ تراویح پڑھانے کے لیے مولانا عبد الرحمن جالندھری پنجاب سے آیا کرتے تھے۔ حیدرآباد سے مولانا (شروانی) کے تشریف لے جانے کے بعد بھی یہ تعلقات قائم رہے۔ جب کبھی ابا جان علی گڑھ

۱۱- سلیمان ندوی، سید: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء شذرات، صفحہ ۴۰۴

۱۲- بدر الدین علوی، سید: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، [illegible] الصدور صفحہ ۴۲۹

کورٹ کی میٹنگ میں شرکت کے لیے وہاں گئے، مولانا ہی کے مہمان ہوتے تھے"۔ (۱۳)

اللہ اللہ! یہ تھا مولانا کا علمی وقار کہ نواب فخر یار جنگ تو شروانی صاحب کے ہاں حاضری دینے کو اور شروانی صاحب مولانا کے ہاں حاضر ہونے کو باعثِ فخر و سعادت سمجھیں۔

(۸)

مولانا سید سلیمان اشرف بڑی جامع اور متنوع شخصیت کے مالک تھے۔ طبیعت میں خودداری اور عزتِ نفس کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ انداز میں بڑا رعب و جلال تھا۔ بقول رشید احمد صدیقی ایسا معلوم ہوتا، جیسے خالد کی تلوار میدانِ جنگ میں کوندتی، برستی، گرجتی، چمکتی، کاٹتی، سنتی، تیرتی، ابھرتی آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔

ظاہری نقش کے لحاظ سے وجیہ اور باوقار شخصیت کے حامل تھے۔ لباس ہمیشہ قیمتی اور اجلا پہنتے۔ ان کی ان تمام خصوصیات کا تذکرہ ان کے قریبی دیکھنے والوں سے سنیے تا کہ آپ کی دلکش اور بارعب شخصیت کی تصویر آنکھوں کے سامنے آجائے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں،

> "مرحوم خوش اندام، خوش لباس، خوش طبع، نظافت پسند، سادہ مزاج اور بے تکلف تھے۔ ان کی سب سے بڑی خوبی اُن کی خودداری اور اپنی عزتِ نفس کا احساس تھا۔ ان کی ساری عمر علی گڑھ میں گزری، جہاں امراء اور ارباب جاہ کا تانتا لگا رہتا تھا، مگر انھوں نے کبھی کسی کی خوشامد نہیں کی اور نہ ان میں سے کسی سے دب کر یا جھک کر ملے؛ جس سے ملے، برابری سے ملے اور اپنے عالمانہ وقار کو پوری طرح محفوظ رکھ کر۔ علی گڑھ کے سیاسی انقلابات کی آندھیاں بھی اُن کو اپنی جگہ سے ہلا نہ سکیں۔ علی گڑھ کے عشرت خانہ میں اُن کی قیام گاہ ایک درویش کی خانقاہ تھی۔ یہاں جو آتا، جھک کر آتا۔ اگر مجلس سازگار ہوئی، تو دعائیں لے کر گیا، ورنہ الٹے پاؤں ایسا واپس گیا کہ پھر ادھر کا رُخ نہ کیا۔ ... اُن کی تقریر و وعظ میں بڑی دل چسپی اور گرویدگی تھی"۔ (۱۴)

۱۳- مشتاق احمد خان، نواب حیات فخر، لاہور، صفحہ ۷-۲۱۶

۱۴- سید سلیمان ندوی، معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

خواجہ حسن نظامی مولانا کا قلمی خاکہ یوں کھینچتے ہیں

"گورا رنگ، مضبوط جسم، گنجان داڑھی، تیز و چست، بڑی آنکھیں، عمر پچاس کے قریب، بہار میں مکان ہے۔ علی گڑھ میں دینیات کے پروفیسر ہیں۔ صوفیانہ مشرب رکھتے ہیں۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ تقریر بہت تیز اور مسلسل کرتے ہیں جیسے ای آئی آر کی ڈاک گاڑی۔ دوران تقریر میں صرف درود پڑھنے کے لیے تھوڑی تھوڑی دیر میں وقفہ ہوتا ہے، ورنہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمالہ کی چوٹی سے گنگا کی دھار نکلی ہے، جو موج اور تیزی میں رکنے اور ٹھہرنے کا نام نہیں لیتی۔ بولنے کی ایسی روانی آج کل ہندوستان کے کسی عالم میں نہیں ہے۔ تقریر میں محض لفاظی نہیں ہوتی بلکہ ہر فقرے میں دلیل اور علمیت کا انداز ہوتا ہے۔"(۱۵)

پروفیسر رشید احمد صدیقی آپ کا سراپا یوں بیان کرتے ہیں

"قد میانہ، رنگ صاف، جلد روشن، اعضا پتلے، نقشہ نرم و نازک، آنکھیں چھوٹی جن میں جذبات کا اتار چڑھاؤ جھلکتا رہتا، نظر تیز و پر اعتماد، انداز میں بانکپن، انگلیاں ایسی جن میں قلم، شمشیر، رباب سب ہی زیب دیں، آواز میں کڑک اور لچک، دونوں بھی۔ خطابت پر آتے، تو معلوم ہوتا صفیں کی صفیں کاٹ دیں گے۔ نماز پڑھاتے، تو معلوم ہوتا کہ خدا کا کلام، دوسروں تک پہنچانے میں نبی اور اپنے مالک دونوں کی عظمت کا احساس ہے۔ جمعہ کی ایک نماز یاد ہے، جاڑے کے دن تھے، ٹھنڈک بھری ہوائیں، ایسا معلوم ہوتا تھا گویا رگ و ریشہ میں سوئیاں بن بن کر اتر جاتی ہیں۔ ناظم صاحب دینیات غالباً موجود نہ تھے۔ مرحوم امامت کے لیے آگے بڑھے۔ تکبیر بھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ مولانا نے کہا اللہ اکبر۔ ایسا معلوم ہوا جیسے اس صدا نے فضا اور صدا پر لرزش چھپ لی۔ اس کے بعد جو قرأت شروع کی ہے، تو یہ معلوم ہوتا، جیسے خالد کی تلوار میدان جنگ میں کوندتی، لرزتی، گرتی، اچھلتی، کاٹتی، سمٹتی، تیرتی، ابھرتی آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ کوئی بڑی سورت تھی، جب تک ختم نہیں ہوئی، یہ معلوم ہوتا تھا، جیسے جسم و جان میں بجلیاں بھر گئی ہیں اور خود سپردگی میں

۱۵- خواجہ حسن نظامی، درویش جنتری ۱۹۲۲ء بحوالہ ماہنامہ کتابی دنیا، جنوری تا فروری ۱۹۶۷ء

ہمیں نہیں، اور ہوشیار بھی جھوم رہے ہیں"۔ (۱٦)

(۹)

۱۹۲۰ء میں مسٹر گاندھی کی بدولت عدم تعاون کا وہ عظیم طوفان اٹھا جس کے بر خود غلط رہنماؤں نے برصغیر میں سب سے بڑے مسلم تعلیمی ادارہ ایم۔ اے۔ او محمڈن کالج علی گڑھ کو بیخ و بن سے اکھاڑنے کی ہر امکانی سعی کی۔ لیکن مشیت باری تعالیٰ کو سرسید احمد خاں کے اس لگائے ہوئے پودے کی حفاظت منظور تھی اور یہ تعلیمی ادارہ نواب سر ضیاء الدین مرحوم، مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی اور مولانا سید سلیمان اشرف کی مساعی جمیلہ سے مکمل شکست و ریخت سے بچ گیا، لیکن اپنے دوستوں مثلاً مولانا محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد اور مولوی محمود حسن دیوبندی کے ہاتھوں اسے گہرے زخم لگے، جو بڑی مدت کے بعد جا کر مندمل ہوئے۔

اس دور میں عدم تعاون کے رہنماؤں پر گاندھویت اس قدر غالب تھی کہ وہ عام تعلیمات کو بھی بھول گئے اور ان سے ایسے افعال و اقوال سرزد ہوئے کہ نصف صدی گزرنے کے بعد بھی جب ہم ان رہنماؤں کے قلم سے نکلے ہوئے الفاظ کو پڑھتے ہیں، تو ہمارے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ہم سوچنے لگتے ہیں کہ کیا یہ الفاظ کسی مسلمان کے قلم سے نکلے ہیں۔

مولانا سید سلیمان اشرف نے اس موقع پر عملی، قلمی اور فکری محاذ سے جہاد کا حق ادا کر دیا اور مسلمان قوم اور اسلامی درس گاہوں کو بچانے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ ہر روز شام کی نماز کے بعد مولانا محمد علی سے اس مسئلہ پر الجھ پڑتے اور گرما گرم بحث کرتے۔ (۱۷)

اس موقع پر بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگائے اور کئی اصحاب جو دل سے تحریک کے رہنماؤں کے طرز عمل کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، لیکن برسر عام کچھ کہنے کی جرأت نہ کرتے تھے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی صاحب نے اپنے قلم سے اس زمانے کی حالت کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے:

> "۱۹۲۱ء کا زمانہ ہے۔ نان کوآپریشن کا سیلاب اپنی پوری طاقت پر ہے۔ گائے کی قربانی اور موالات پر بڑے بڑے جید اور مستند لوگوں نے عجیب عجیب خیالات کا اظہار کر دیا ہے۔ اس زمانہ کے اخبارات، تقاریر، تصنیف اور بیانات کا اب

۱٦- رشید احمد صدیقی، پروفیسر گنج ہائے گراں مایہ، لاہور صفحہ ۴۰-۱

۱۷- مشتاق احمد خاں، نواب کاروان حیات، لاہور ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۷

اندازہ کرتا ہوں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کیا سے کیا ہو گیا۔ اس وقت یہ معلوم ہوتا تھا کہ جو کچھ ہو رہا ہے اور جو کچھ کہا جا رہا ہے، وہی سب کچھ ہے۔ یہی باتیں ٹھیک ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور بات ٹھیک ہو ہی نہیں سکتی۔ کالج میں عجب افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔ مرحوم (مولانا سلیمان اشرف) مطعون ہو رہے تھے لیکن چہرے پر اثر تھا نہ معمولات میں کوئی فرق۔ سیلاب گزر گیا۔ جو کچھ ہونے والا تھا، وہ بھی ہو چکا۔ لیکن مرحوم نے اس عہد سراسیمگی میں جو کچھ لکھ دیا تھا بعد میں معلوم ہوا کہ حقیقت وہی تھی، اس کا ایک ایک حرف صحیح تھا۔ آج تک اس کی سچائی اپنی جگہ پر قائم ہے۔ سارے کے سارے سیلاب کی زد میں آ چکے تھے، صرف مرحوم اپنی جگہ پر قائم تھے"۔(۱۸)

اس زمانے کے ایک عینی شاہد نواب مشتاق احمد خاں کا بیان ہے:

''ان تین چار ہنگاموں کے بعد مسلمان یہ عام طور پر محسوس کرنے لگے کہ انھوں نے جذبات کی رو میں پڑ کر اپنا ہی نقصان کیا۔ علی گڑھ میں تعلیمی سال کی بربادی ہوئی۔ نظم و ضبط متاثر ہوا اور سارے دور میں بنارس ہندو یونیورسٹی پر کوئی آنچ نہ آئی۔ بعد میں شاطروں نے علی گڑھ کو قربانی کا بکرا بنایا''۔(۱۹)

اس زمانہ میں جمعیۃ العلماء ہند کے رہنماؤں نے بریلی شریف میں ایک عظیم جلسہ منعقد کرنے کا پروگرام بنایا، تاکہ عدم تعاون کے مخالفین اور حقوق مسلمین کے محافظین کا زور توڑا جا سکے اور اس سلسلہ میں دو اشتہار، ایک بعنوان "آفتاب صداقت" اور دوسرا بنام "زندگی مستعار کی چند ساعتیں" بھی شائع کیے۔ ادھر ان کے خطرناک عزائم کا مقابلہ کرنے کے لیے علمائے حق نے بھی تیاری شروع کر دی اور علی گڑھ سے مولانا سید سلیمان اشرف کو خاص اس لیے بلایا گیا کہ وہ اس مسئلہ پر دیوبندی علماء کرام سے بات چیت یا ضرورت ہو تو مناظرہ کر سکیں۔ چنانچہ مولانا ۱۳ رجب کو بریلی شریف پہنچ گئے اور جلسہ کی کارروائی میں انھوں نے بھرپور حصہ لیا۔

صدر الافاضل مولانا سید محمد نعیم الدین مراد آبادی بھی ان دنوں بریلی میں موجود تھے (اور انھوں نے اس سلسلہ میں بھرپور کردار ادا کیا تھا) اور اس سلسلہ میں مولانا سید سلیمان اشرف نے

۱۸- رشید احمد صدیقی، پروفیسر گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۲۰-۱

۱۹- مشتاق احمد خاں، نواب، کاروانِ حیات، لاہور، ۱۹۷۶ء، صفحہ ۸۸

جو خدمات انجام دی تھیں، اس کا ذکر انھوں نے "سوادِ اعظم" مرادآباد جلد ۲ شمارہ ۵ شعبان ۱۳۳۹ھ میں تفصیل سے کیا ہے، جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

> "وسط رجب ۱۳۳۹ھ کو بریلی میں جمعیۃ العلماء (ہند) کے جلسے عظیم اجتماع کے ساتھ منعقد ہوئے۔ اشتہارات میں رمز و کنایہ کے ساتھ مقابلہ کے اعلان بھی کیے گئے۔ اس موقع پر جماعت رضائے مصطفیٰ بریلی نے مناسب سمجھا کہ گفتگو کر کے معاملہ صاف کر لیا جائے اور مسلمانوں کو اُن غلطیوں سے بچایا جائے جن میں وہ مبتلا ہو رہے ہیں۔ چناں چہ اہل سنت کے عام جلسہ میں پہنچے اور انھوں نے صدر جلسہ مولانا ابوالکلام آزاد سے وقت مانگا۔ انھوں نے ۳۵ منٹ وقت دیا۔ جناب مولانا مولوی سید شاہ سلیمان اشرف صاحب بہاری نے اس خوبی سے تقریر فرمائی کہ اپنے اعتراضات بھی پیش کر دیے اور ان کی غلطیاں بھی دکھا دیں۔ مولانا کی تقریر میں قربانی ترک کرنے، شعار اسلام کو چھوڑنے اور شعار کفر میں مبتلا ہونے کا تذکرہ تھا۔ حضرت مولانا نے یہ بھی بیان کیا کہ موالات تمام کفار سے ناجائز و ممنوع ہے، عام اس سے کہ نصاریٰ ہوں یا ہنود۔ آیت **لَا يَنۡهٰكُمُ اللّٰهُ** سے موالات جو ثابت کرتا ہے، غلطی ہے۔ اسی سلسلہ میں انھوں نے مولوی عبدالباری صاحب (فرنگی محلی) کے خط کا تذکرہ بھی کیا، جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ فقیر نان کوآپریشن کے مسئلہ میں بالکل پس رو گاندھی صاحب کا ہے۔ اُن کو اپنا رہنما بنایا ہے۔ جو وہ کہتے ہیں، وہی مانتا ہوں اور بتایا کہ کافر کو دینی مسئلہ میں رہنما بنانا، آیت و حدیث کی عمر کو بت پرست پر نثار کرنا شانِ اسلام سے کس قدر بعید ہے۔ یہ سنت ہے یا کفر، کیا کہیے؟ اسی طرح مولانا سید سلیمان اشرف صاحب نے ارکین خلافت کمیٹی کی بے راہیوں اور سخت فاحش شرعی غلطیاں ظاہر کیں اور فرمایا کہ مسلمان گاندھی یا کسی اور کے پس رو اور متبع نہیں ہو سکتے، مذہب کی ملامت پسند نہیں کیا جا سکتا، ہم اپنے مذہب میں ہندوؤں سے اتحاد نہیں کر سکتے، ہمیں مقامات مقدسہ، خلافت اسلامیہ کے مسائل سے خلاف نہیں، خلاف اُن حرکات سے ہے، جو منافی دین ہیں"۔ (۲۰)

۲۰- غلام معین الدین نعیمی، سید، مولانا حیات صدر الافاضل (ملخصاً) صفحہ ۱۶۵-۷

یہ تھا سوادِ اعظم کے پرچہ کا ایک اقتباس جو ہم نے "حیاتِ صدر الافاضل" مرتبہ مولانا غلام معین الدین نعیمی، مطبوعہ لاہور سے لیا ہے۔ مولانا کی تقریر بڑی مفصل تھی، جو اسی زمانہ میں اراکین جماعت رضائے مصطفیٰ بریلی نے "رودادِ مناظرہ" میں شائع کر دی تھی۔ اس تقریر کا ایک مفصل اقتباس مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری صاحب نے "باغی ہندوستان" مطبوعہ لاہور، ۱۹۷۶ء کے صفحہ ۲۳۵ تا ۲۵۵ پر درج کیا ہے، جو قابل مطالعہ ہے۔ طوالت کے خوف سے اسے یہاں درج نہیں کیا جا رہا۔ صاحبِ ذوق حضرات "باغی ہندوستان" ملاحظہ فرمائیں۔

یہ تھیں آپ کی عملی خدمات۔ اس سلسلہ میں آپ نے قلمی اور فکری خدمات سے بھی قوم کو محروم نہ رکھا اور اس سلسلہ میں ایک بے مثل کتاب "النور" تصنیف فرمائی، جس کا تفصیلی ذکر ہم مولانا کی تصانیف کے سلسلہ میں کریں گے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ اس سیلاب میں بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگا گئے تھے، لیکن پھر بھی کچھ ایسے صاحبِ بصیرت لوگ تھے، جو پامردی اور استقامت سے راہِ مستقیم پر ڈٹے رہے اور ناعاقبت اندیشوں کی بے پناہ یلغار کا جو مسلم تعلیمی اداروں کے خلاف اٹھی، ڈٹ کر مقابلہ کرتے رہے اور مسلمان قوم کو ان خطرات سے آگاہ کرتے رہے، جو انھیں دینی، تعلیمی اور معاشی لحاظ سے ہو سکتے تھے۔ ایسے لوگوں میں مولانا کے علاوہ قائدِ اعظم محمد علی جناح، ڈاکٹر سر ضیاء الدین، سر عبدالقادر، حکیم الامت علامہ اقبال، مولانا احمد رضا خاں بریلوی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں سے مولانا بریلوی تو جلد ہی اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے اور باقی شخصیتیں ملت کے قائد بنے جن کی رہنمائی اور کوشش سے پاکستان عالمِ وجود میں آیا۔

جو لوگ عدم تعاون کو پسند نہیں کرتے تھے، انھیں عجیب عجیب خطابوں سے نوازا جاتا اور اس سلسلہ میں مولانا حبیب الرحمن شروانی جیسی شخصیت کو بھی معاف نہ کیا گیا اور انھیں "حبیب الشیطان" کے لقب سے نوازا گیا۔ یہ داستان مولانا عبدالماجد دریابادی کی زبانی سنیے:

> "۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۱ء کا زمانہ اسلامی ہند کی تاریخ میں ایک خاص ہیجان کا دور رہا ہے۔ تحریک خلافت اور ترکِ موالات کا طوفان زوروں پر، ملک کا سوادِ اعظم شیخ الہند،

---

*۔ "ابوالکلام آزاد کی تاریخی شکست" مرتبہ مولانا جلال الدین قادری آف کھاریاں ضلع گجرات، مطبوعہ مکتبہ رضویہ، حالیہ ادارہ پاکستان شناسی، لاہور کے آخر میں اس کتابچے کا عکس دیا گیا ہے

> مولانا عبد الباری فرنگی محلی اور علی برادران اور مولانا ابو الکلام کے ساتھ ساری فضا پر یہی حضرات چھائے ہوئے تھے۔ ندوہ اور علی گڑھ دونوں زد پر اور ندوہ غریب تو تیرا اصلی اور معرکہ کا مورچہ علی گڑھ تھا۔ شروانی صاحب مع اپنے گنے چنے افراد کے اُدھر کیمپ میں۔ کچھ نہ پوچھئے کیا کیا کچھ سننا پڑا کیا کچھ سہنا پڑا۔ جوش و ہیجان کے وقت کسی کو اپنی زبان قلم پر قابو رہا ہے! آج گورنمنٹ کے جاسوس کہلانے اور کل "حبیب الرحمٰن" سے "حبیب الشیطان" مشہور ہوئے"۔ (۲۱)

(۱۰)

مولانا سید سلیمان اشرف m مذہباً حنفی اور مشرباً چشتی نظامی (۲۲) تھے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں بریلوی m سے گہری عقیدت رکھتے تھے اور ان کی تعلیمات و معتقدات سے بڑے متاثر تھے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں

> "ان کے مذہبی خیالات علمائے بریلی کے مطابق تھے اور ان کے بڑے مداح تھے"۔ (۲۳)

صرف یہی نہیں، بلکہ اپنے مذہبی معتقدات میں بڑے متصلب تھے اور جب مذہبی گفتگو ہوتی، تو جلال میں آجاتے۔ رشید احمد صدیقی صاحب کا بیان ہے

> "علم مذہب پر گفتگو کرتے کرتے اکثر جلال میں آجاتے۔ لیکن اس جلالت کی شان ہی کچھ اور ہوتی۔ ایسا معلوم ہوتا، جیسے مسلم یا مذہب کے علم بردار اس کے ناموس کی حفاظت میں آمادہ جہاد ہیں۔ تکبر یا تحقیر کا شائبہ تک نہ ہوتا"۔ (۲۴)

(۱۱)

آپ نہ صرف اچھے فاضل اور بہترین معلم تھے، بلکہ ایک سلجھے ہوئے ماہر تعلیم بھی تھے۔ ۶-۱۹۲۵ء میں جب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے لیے میٹرک سے لے کر ایم-اے تک کی

۲۱- عبد الماجد دریا آبادی: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، صفحہ ۴۸۱

۲۲- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کان پور ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۱

۲۳- سلیمان ندوی، سید: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

۲۴- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۹۴

دینیات کی جماعتوں کے لیے ایک نئے نصاب کے مرتب کرنے کی ضرورت پڑی، تو آپ بھی نصاب مرتب کرنے والی کمیٹی میں، مگر ماہرین تعلیم مثلاً صدر الشریعہ مولانا امجد علی صاحب اعظمی مصنف "بہار شریعت" وغیرہ کے ساتھ شامل تھے۔ اس کمیٹی اور اس کی کارکردگی کا ذکر سید سلیمان ندوی نے "معارف" میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو

> "کمیٹی یونی ورسٹی کی دعوت پر چند ایسے علما جو جدید ضروریات سے آگاہ اور نصاب ہائے تعلیم اور درسگاہوں کا تجربہ رکھتے تھے علی گڑھ میں جمع ہوئے اور متواتر سات اجلاسوں میں جو ۱۱ فروری سے ۱۷ فروری تک منعقد ہوتے رہے مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو سمجھا اور اس کے لیے ایک نقشۂ عمل اور ایک نصاب میٹرک سے ایم۔ اے تک کا تیار کر کے یونی ورسٹی کے سامنے پیش کر دیا۔ اس مجلس کے ارکان حسب ذیل اصحاب تھے
>
> مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی، مولانا سلیمان اشرف صدر علوم شرقیہ، مناظر احسن گیلانی، مولانا محمد امجد علی صدر مدرس مدرسہ معینیہ عثمانیہ اجمیر اور خاکسار۔ مولانا عبد العزیز میمن استاد عربی و دینیات مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ نے بھی خاص موقعوں پر شرکت کی۔ علوم مشرقیہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا: عقلیات، ادبیات، دینیات"۔ (۲۵)

(۱۲)

اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی کی ذات گرامی سے آپ جس قدر متاثر تھے، اس کا اندازہ اس اقتباس سے ہو سکتا ہے، جو ہم دیباچہ کے شروع میں ڈاکٹر سید عابد احمد علی کے ایک مضمون سے نقل کر چکے ہیں۔ استاذ گرامی مولانا ہدایت اللہ خاں کی وفات کے بعد اعلیٰ حضرت ہی کی ذات تھی، جو آپ کا ملجا و ماویٰ تھا۔ اعلیٰ حضرت کی وفات تک مولانا کے نیازمندانہ تعلقات قائم رہے، جب کہ اعلیٰ حضرت کے مرض الموت کے دنوں میں آپ بریلی شریف ہی میں تھے اور اعلیٰ حضرت کی تجہیز و تکفین کا شرف بھی آپ کو نصیب ہوا۔

مشہور ماہر ریاضی ڈاکٹر سر ضیاء الدین مرحوم سابق وائس چانسلر مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کو

۲۵- سید سلیمان ندوی: شذرات، معارف، اعظم گڑھ، فروری ۱۹۲۶ء

ایک دفعہ ریاضی کے ایک مسئلہ میں الجھن پیدا ہوئی تو انھوں نے تحقیق کے لیے یورپ جانے کا ارادہ کیا۔ جب مولانا سید سلیمان اشرف صاحب کو جو ان دنوں یونی ورسٹی میں صدر شعبہ علوم شرقیہ تھے، علم ہوا تو انھوں نے ڈاکٹر صاحب کو اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے بریلی شریف مولانا احمد رضا خاں صاحب کے پاس جانے کو کہا۔ بات ڈاکٹر صاحب کے دل کو لگ گئی اور وہ مولانا کے ساتھ اعلیٰ حضرت کے پاس حاضر ہوئے اور الجھن پیش کی۔ اعلیٰ حضرت نے ڈاکٹر صاحب کی الجھن کو اس خوبی سے حل کیا کہ وہ دنگ رہ گئے اور پھر تمام عمر اعلیٰ حضرت کی ریاضی دانی کی مہارت کے گن گاتے رہے۔ اس تمام واقعہ کی تفصیل ملک العلما مولانا ظفر الدین بہاری نے "حیات اعلیٰ حضرت" ۱ ۱۵۰ تا ۱۵٦ مطبوعہ کراچی پر درج کی ہے۔ قارئین کرام وہاں ملاحظہ فرمائیں*۔

(۱۳)

علی گڑھ میں مولانا بڑے ٹھاٹ سے رہتے تھے۔ آپ کی مجلس ایک قلندر کی مجلس تھی۔ چھوٹے بڑے سبھی آتے، لیکن آپ ہر ایک سے برابر کا سلوک کرتے۔ آپ کی اس مجلس یا ہمارے لفظوں میں دربار کا نقشہ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے یوں کھینچا ہے:

> "چبوترے سے متصل نیم دری دالان میں مونڈھے بچھے ہوتے۔ ایک طرف چارپائی بھی ہوتی۔ بڑے سے بڑا آدمی بھی یوں ہی آ جاتا۔ اس کے لیے کوئی کرسی یا صوفا وغیرہ اندر سے نہ نکالا جاتا، جو جہاں ہوتا، اسی پر وہ بھی بیٹھ جاتا اور سارے مجمع کو، یہ یقینی معلوم ہوتا کہ مرحوم ہی سب پر چھائے ہوئے ہیں۔ کسی سے آج تک مرحوم نے ایسی گفتگو نہ کی، جس سے معلوم ہوتا کہ مولانا نو وارد سے مرعوب ہیں یا اس سے خاص طور پر مخاطب ہیں۔ بڑے سے بڑے نواب کو بھی میں نے مرحوم کے پاس بیٹھے دیکھا ہے، اور لوگ بھی موجود ہیں، لیکن مولانا کا [illegible] اسی طرح نواب صاحب کو چائے کی ایک پیالی لا کر دے گا"۔ (۲٦)

---

*۔ اس واقعہ کی تفصیل کے لیے سید نور محمد قادری کا صاحب تذکرہ کے متعلق وہ مضمون (حواشی بر مضمون شبیر احمد غوری) جو بزم اقبال لاہور کے سہ ماہی مجلہ "اقبال" اپریل تا جولائی ۱۹۹۲ء میں چھپ تھا، بہت مفید رہے گا۔ اس میں انھوں نے مذکورہ واقعہ میں ایک بات کی صحیح "اکرام امام احمد رضا" خود نوشت مفتی برہان الحق جبل پوری کی توثیق سے کی ہے جو لائق مطالعہ ہے۔

۲٦۔ رشید احمد صدیقی، پروفیسر، گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۲٦

مولانا غلام بھیک نیرنگ نے ایک اور قلندر حکیم الامت علامہ اقبال کی مجلس کا جو نقشہ پیش کیا ہے، اس کو پڑھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ان دونوں قلندروں یعنی مولانا سلیمان اشرف اور علامہ اقبال میں ذہنی یگانگت کس قدر تھی۔ میرے خیال میں اگر حضرت علامہ کی مجلس کا وہ حال جو نیرنگ صاحب نے تحریر کیا ہے، یہاں درج کر دیا جائے، تو قارئین کی دلچسپی کا باعث ہوگا۔ لکھتے ہیں:

> "سامنے کے بڑے کمرے کے برآمدے میں ایک پلنگ بچھا کر اس پر بیٹھا کرتے تھے۔ پلنگ کے ایک جانب اور سامنے کرسیاں ہوتی تھیں۔ جو لوگ ان سے ملنے کے لیے آتے تھے، وہ ان کرسیوں پر بیٹھتے تھے۔ وہ خود پلنگ پر بیٹھے حقہ پیتے رہتے تھے۔ ملاقات کے لیے آنے والوں میں ہر درجے کے لوگ ہوتے تھے۔ طلبہ آتے تھے، عام معزز لوگ اور معمولی درجے کے لوگ آتے تھے۔ ہائی کورٹ کے جج اور حکومت پنجاب کے منسٹر بھی آتے تھے۔ وہ اللہ کا قلندر سب کے ساتھ یکساں خلق کا برتاؤ کرتا تھا، مگر ایک شان استغنا برقرار رکھتا تھا۔ نہ بڑے آدمی کے سامنے جھکتا تھا، نہ چھوٹے سے بے اعتنائی کرتا تھا۔"(۲۷)

(۱٤)

مولانا کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ مختلف موضوعات پر انہوں نے چھوٹی بڑی ایک درجن کے قریب کتابیں لکھی ہوں گی لیکن یادداشت آپ کی تین تصانیف کو بعض، جو یہ ہیں:

۱- "المبین" عربی زبان کی فوقیت پر
۲- "النور" قومی نظریے پر
۳- "الابہار" امیر خسرو کی "مثنوی ہشت بہشت" پر طویل مقدمہ جو بڑے سائز کے ۲۲٤ صفحات پر چھپا ہوا ہے۔ اس مقدمہ میں مولانا نے امیر خسرو کی تمام اصناف سخن پر تبصرہ کیا ہے اور لکھایا ہے کہ عربی شاعری کے فارسی اور اردو شاعری پر کیا اثرات پڑے ہیں*۔

۲۷- غلام بھیک نیرنگ: "اقبال کے بعض حالات"، رسالہ اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۷ء، صفحہ ۱۹

*- ان کے علاوہ آپ کی بقیہ کتب کے نام یہ ہیں:
٤- "الحج" مسائل حج و زیارت پر ۵- "الرشاد" گائے کی قربانی پر
٦- "البلاغ" مسلمانوں کے تنزل کے اسباب اور خلافت عثمانیہ کے تاریخی واقعات
۷- "السبیل" ۸- "انقلاب" ۹- "حاشیہ بر امتناع النظیر"
۱۰- "مسائل اسلامیہ" بی اے کلاس کو دیے گئے چند لیکچرز کا مجموعہ مرتبہ مولوی عبدالماجد (ملک)

ہم اس وقت صرف "المبین" پر آئندہ اوراق میں تفصیل سے لکھ رہے ہیں۔

(۱۵)

مولانا سید محمد سلیمان اشرف صاحب چہار شنبہ کے روز ۵ ربیع الاول ۱۳۵۸ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۳۹ء (۲۸) کو اپنے خالق حقیقی سے جا ملے، یونیورسٹی کے قبرستان میں شروانیوں کے احاطہ میں دفن ہوئے۔ (۲۹)

نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی المتخلص بہ حسرت نے "وفات اشرف" پر درج ذیل قطعہ تاریخ کہا، جو آپ کے سنگ مزار پر بھی کندہ ہے:

سلیماں اشرف ز اہل تقویٰ
بہ علم و عمل والا دین شرف
چو سالش شنید آمد ز ربش ر
بہ جنات عدن سلیماں شرف

آپ کی وفات پر آپ کے رفیق کار مولانا ابوبکر محمد شیث فاروقی پروفیسر دینیات علی گڑھ نے کہا:

" مرد ارا مرتضیٰ یا "۔ (۳۰)

سید سلیمان ندوی نے لکھا

> "چار سلیمانوں کی رباعی قاضی محمد سلیمان صاحب مصنف "رحمۃ للعالمین" کی وفات سے مثلث ہوگئی تھی۔ شاہ سلیمان صاحب پھلواروی کی رحلت سے وہ فرد بن گئی تھی۔ اب اخیر اپریل ۱۹۳۹ء میں مولانا سلیمان اشرف صاحب (استاذ

۲۸- عبد القدوس ہاشمی: تقویم تاریخی، اسلام آباد، صفحہ ۲۴۰

تنبیہ "تذکرہ علمائے اہل سنت" مرتبہ محمود احمد قادری صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ رمضان المبارک ۱۳۵۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا جو صحیح نہیں ہے۔ "اردو جامع انسائیکلوپیڈیا" مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۲ ۱۴۸۲ پر بھی سن وفات ۱۳۵۲ھ درج ہے مگر صحیح ۱۳۵۸ھ ہی ہے۔ ادارہ

۲۹- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کانپور، صفحہ ۱۰۱

۳۰- رشید احمد صدیقی: گنج ہائے گرانمایہ "حالات مولانا ابوبکر شیث فاروقی" صفحہ ۱۱۵

دینیات مسلم یونیورسٹی) کی موت سے مصرع موزوں ہوا۔ دیکھیے یہ مصرع بھی دنیا کی زبان پر کب تک رہتا ہے

ع بہت آگے گئے، باقی جو ہیں، تیار بیٹھے ہیں" (۲۱)

رشید احمد صدیقی صاحب نے اپنے دکھ درد کا اس طرح اظہار کیا

"مولانا سلیمان اشرف صاحب اس جہاں سے اُٹھ گئے اور اپنے ساتھ وہ تمام باتیں لے گئے، جو میرے لیے اب کسی اور میں نہیں"۔ (۲۲)

یہ تھا مولانا کے سوانح حیات کا مختصر خاکہ۔ اب ہم یہ مصرع سنا کر قارئین سے رخصت طلب کرتے ہیں

ع خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

المبین

پیر وارث شاہ صاحب نے پنجابی زبان میں ہیر کی داستان قلم بند کی، تو اس کے متعلق مولانا غلام تخمی صاحب نے فرمایا

"یہ تو وارث نے مونجھ کی رسی میں موتی پرو دیے ہیں"۔

یعنی ایک بے مایہ زبان کو اپنے بلند خیالات و جذبات کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے، لیکن بعد میں اسی کتاب کی بدولت مصنف اور پنجابی زبان کو وہ شہرت اور عزت نصیب ہوئی، جو رہتی دنیا تک ماند نہیں پڑ سکتی اور اسی کتاب نے مونجھ کی رسی کو ریشم کی ڈوری میں بدل دیا۔

اسی طرح جب مولانا سید سلیمان اشرف صاحب نے اردو زبان میں "المبین" لکھی، تو مشہور مستشرق فاضل پروفیسر براؤن نے کہا

"مولانا نے اس عظیم موضوع پر اردو میں یہ کتاب لکھ کر ستم کیا، اگر یہ عربی یا انگریزی میں ہوتی، تو کتاب کا وزن اور وقار بڑھ جاتا"۔ (۲۳)

۲۱- سلیمان ندوی، سید، معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

۲۲- رشید احمد صدیقی، پروفیسر، گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۲۲

۲۳- محمود احمد قادری، مولانا، تذکرہ علمائے اہل سنت، کانپور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۰

حالاں کہ برادون کی یہ رائے صحیح نہیں ہے۔ بلکہ مولانا نے یہ کتاب لکھ کر ثابت کر دیا ہے کہ اردو زبان میں کتنی صلاحیت، جامعیت اور وسعت موجود ہے اگر لکھنے والے کو زبان پر عبور ہے اور ذوق لطیف سے وافر حصہ ملا ہے۔ تو وہ الٰہیات جیسے مشکل اور دقیق موضوع پر بھی کتنی جامع کتاب سلیس اور شگفتہ زبان میں لکھ سکتا ہے۔

کتاب کا انداز بیان بڑا ہی شگفتہ اور ادیبانہ ہے۔ مصنف نے فارسی اور اردو زبان کے بہترین اشعار کا برمحل اور برجستہ استعمال کر کے یہ خیال کہ ''گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے'' غلط ثابت کر دکھایا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کتاب (کو محض زبان کا چٹخارہ حاصل کرنے کے لیے بھی) مطالعہ کرے گا تو مایوس نہیں ہوگا۔ کتاب میں جگہ جگہ ایسی عبارتیں ملتی ہیں کہ قاری تک کر رہ جاتا ہے۔ ایک دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

ا- ''یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں سامی حیثیت سے بڑی نفاست اور وسعت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جائیے، اس کی بصیرت افروز اور دل آویزی کی کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہنچ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ محاسن کا مطالعہ ہو چکا، اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں ہے! بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ

اگر در ساعتے صد بار رخسارش ببیند دیدہ
نبینی مشو قانع کہ رخسارے دگر دارد'' (۳۴)

ب- مستشرقین نے اس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے، وہ بھی دوسروں کے لیے اگر بصیرت افروز ہو، تو بھی لسان عربی کے متعلق ان کی جنبش قلم کی طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین اور نظر کرنے والے کے عدم بصیرت و بصارت کی دلیل ہے۔

برو ایں دام بر مرغ دگر نہ
کہ عنقا را بلند است آشیانہ'' (۳۵)

مولانا نے کتاب کی ابتدا اس مشہور شعر

۳۴- محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۱۴

۳۵- محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۲۶-۷

؎ مشاطہ را بگو کہ بہ اسباب حسن دوست
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید[۳۶]

سے کی ہے اور آخر تک "چیزے فزوں کند" پر عمل پیرا رہ کر کتاب کو اس شعر پر ختم کیا ہے

بنازیم در غم تو جامہ درم
وز پس مرگ نوبت کفن است(۳۷)

"المبین" کا مرکزی خیال یا نقطہ یہودی مستشرق جرجی زیدان کی طرف سے عربی زبان کی کاملیت وقدامت کے متعلق پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں اور تدلیس کاریوں کا پردہ چاک کرنا ہے جو اس نے اپنی مشہور کتاب "**فلسفة اللغة العربية**" ذریعہ یورپی دنیا میں پھیلائی ہیں اور یورپ کے مستشرقین تو اس کتاب کو عربی زبان کے خلاف اپنے اندر چھپے ہوئے تعصب کی بنا پر حرز جاں بنائے ہوئے ہیں۔ جرجی زیدان نے اپنی اس رسوائے عام کتاب کے ذریعے جو زہر اور غلط فہمیاں بھی پھیلائی ہیں، اس کا خلاصہ مولانا ہی کی زبانی سنیے۔ مولانا فرماتے ہیں:

"خلاصہ اس (جرجی زیدان) کی تحقیق کا یہ ہے کہ جس طرح ہندوستان میں اردو زبان مختلف زبانوں سے مل کر اب ایک زبان کا مرتبہ حاصل کرتی جاتی ہے، یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اس ادعائے محض کو واقعہ اور حقیقت کا رنگ دینے کے لیے محض اطمینان اور وثوق کے لہجے میں دعوے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ اپنے نزدیک اس کا پایۂ تحقیق اتنا بلند ہے کہ دلیل و سند سے اس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لیے نہیں بتاتا کہ کن دلائل سے، بجز السنہ عربی الفاظ کی جو کبھی وضاحت صوتی کے اصول پر ہے، نہیں بتلاتا کہ فلاں لفظ فلاں زبان سے عربی میں آیا، نہیں بتاتا کہ عربی میں مادہ حرف وہی حرف کا ہوتا ہے، نہیں بتاتا کہ تغیر الحرف جو ہوتا ہے، اس کا مقام متعین نہیں، کبھی اول کا حرف زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا۔ اس طرح کی متفرق باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ **قطع** سے جتنے مادے ہیں، انھیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہے کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت ہی کمی ہے۔ مختصر یہ

۳۶۔ محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱

۳۷۔ محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۶۶

> نتیجہ اس کا صرف یہی ہے کہ عربوں نے ایک لفظ کہیں سے پا لیا اور اس کے معنی بھی سیکھ لیے۔ پھر ان ایک لفظ کو ان مل بے جوڑ طریقے سے الٹ پلٹ کرتے چلے گئے تا آں کہ سطحی نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں نظر آنے لگی"۔ (۲۸)

’’المبین‘‘ میں مولانا نے نہ صرف جرجی زیدان کے مندرجہ بالا شبہات کا جواب دیا ہے، بلکہ بہت ایسی مفید بحثیں بھی شامل کتاب کر دی ہیں، جن کا متقدمین نے صرف اجمالاً اپنی کتابوں میں ذکر کیا تھا، مثلاً فلسفہ اشتقاق کے بارے میں اشکال ستہ کی ترتیب و مثالیں۔ متقدمین نے اشتقاق صغیر و کبیر کے قواعد و ضوابط کا ذکر تو کیا ہے، لیکن مثالیں ۲، ۳ سے زیادہ نہیں دیں، لیکن مولانا نے پوری تینتیس مثالیں کتاب میں درج کی ہیں، جو دس صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ مثالیں عربی زبان کی جامعیت، مولانا کی وسعت مطالعہ اور ذہن رسا کا بین ثبوت ہیں۔

کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے، جن کی تفصیل یہ ہے

پہلا باب	عربی زبان کے مخصوص فضائل
دوسرا باب	مخارج، صفات و اعراب حروف
تیسرا باب:	ترکیب حروف
چوتھا باب:	ایک سوفسطائیت کا مدافع
پانچواں باب:	فلسفہ ارتقائے لسان
چھٹا باب:	فلسفہ اشتقاق
ساتواں باب:	عربی زبان کا حیرت انگیز مادۂ گویائی

پھر ہر باب میں ذیلی ابواب ہیں، جن کی تعداد سو تک پہنچتی ہے۔ اب ہم ان ابواب کا مختصر تعارف قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں

پہلا، دوسرا باب:

باب اول کی ایک بحث ’’انسان اول کی زبان کا مسئلہ‘‘ پر اظہار خیال کرتے ہوئے مصنف نے دو مکتبہ ہائے فکر ’’اشعری‘‘ اور ’’معتزلی‘‘ کے مسلکوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے اول الذکر

۲۸۔ محمد سلیمان اشرف، سید، مولانا، المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۳-۵۲

کے نزدیک آغاز پیدائش زبان الہام سے ہوئی ہے۔ یعنی انسان کو دیگر گوناگوں صلاحیتوں کے ساتھ قوت گویائی کی صلاحیت بھی الہامی طور پر عطا ہوئی ہے۔ موخر الذکر کے نزدیک انسان نے اپنے ماحول اور نفس کی تحریکات سے متاثر ہو کر ابتدا میں خود الفاظ وضع کیے جو بعد میں ترتیب پا کر زبان کی شکل اختیار کر گئے یعنی یہ فرقہ "یک پادر شوش رفتار یافت" کے مسلک کا حامی ہے۔

پھر مصنف نے موخر الذکر طبقہ خیال کے لوگوں کے تین گروہ قائم کیے ہیں۔ ان میں سے ایک تو اس کا قائل ہے کہ جب انسان نے آنکھ کھولی تو اس کے کان چرند، پرند اور جمادات کی مختلف آوازوں سے آشنا ہوئے۔ تو اس نے خود بھی ان آوازوں کو منہ سے نکالنے کی کوشش کی۔ چوں کہ اس کا آلہ صوت زیادہ لچک دار اور نرم تھا اس لیے اس کے منہ سے نکلی ہوئی آوازیں پہلی آوازوں کی بہ نسبت زیادہ صاف اور قابل فہم تھیں اور ان ہی آوازوں سے بنیادی الفاظ کی تعمیر شروع ہوئی۔

دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ جس طرح مختلف اشیا کے ٹکرانے سے مختلف آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح انسان کے قوائے مدرکہ پر جب خیالات کی ضرب پڑتی ہے، تو اس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے۔ جو زبان پر آکر لفظ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

تیسرے گروہ کا کہنا ہے کہ انسان کی طبیعت میں وضع اصوات کی قابلیت فطری طور پر موجود ہے، مثلاً شدت کرب میں چیخ کی آواز کا نکل جانا یا خوشی کی حالت میں رونا۔ اس طرح آغاز پیدائش زبان کے بارے میں چار مختلف مسالک کا ذکر کتاب میں مختصر لیکن بہت جامعیت کے ساتھ کیا گیا ہے۔

اس مسئلے کے بعد مصنف نے پہلے اور دوسرے باب میں عربی زبان کے بنیادی مسائل، مخارج حروف، صفات اور اعراب حروف پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ مخارج کے سلسلے میں مولانا نے ثابت کیا ہے کہ جس خوبی کے ساتھ آلہ صوت کو عربوں نے استعمال کیا ہے، اس کا عشر عشیر بھی دوسری زبانوں نے نہیں کیا۔ مثال کے طور پر مصنف نے سنسکرت کو پیش کیا ہے، جو مستشرقین کے نزدیک عربی سے زیادہ قدیم اور کامل ہے۔ سنسکرت میں حروف تہجی کے ادا کرنے کے مخارج صرف آٹھ مقرر ہیں، جب کہ عربی میں اٹھارہ مخارج کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد مصنف نے حروف کے مخارج کا مختصر مگر تفصیلی ذکر کیا ہے۔ مخارج کے بعد دونوں بابوں میں مصنف

نے عربی زبان کے معرکۃ الآرا مسئلہ صفاتِ حروف پر تفصیلی نگاہ ڈالی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے

حروف الفاظ کی ادائیگی کے وقت جو ہیئت پیدا ہوتی ہے وہ کیف (کیفیت) کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ کسی حرف کی ادائیگی کی ہیئت میں سبکی اور نرمی، کسی میں سختی و صلابت۔ اس طرح ہیئت کم و کیف کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے اور ہر حرف کا وجود مشخص اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے۔

اس امتیاز کی بنا پر مصنف نے حروف کی اقسام باعتبار کیفیت سولہ قائم کی ہیں، جن کی تفصیل صفحہ ۱۴ اور ۱۵ پر دی گئی ہے۔ چند قسمیں ملاحظہ ہوں۔

جن حروف کی ادائیگی کے وقت سبکی اور نرمی پیدا ہو، وہ رخوہ، جن کی ادائیگی میں سختی ہو، وہ شدیدہ اور جن کی ادائیگی کے وقت آواز پھیلتی ہو وہ تفشی کی قسم میں آئیں گے۔

پھر ایک عجیب نکتہ یہ ہے کہ جو حرف جس صفت کا ہے، وہ صفت اس کلمہ یا لفظ میں بھی در آئے گی، جو اس حرف سے شروع ہوگا، مثلاً حرف شین چوں کہ تفشی کا حرف ہے، اس لیے جو لفظ اس سے شروع ہوگا، اس میں تفشی کی تمام خصوصیات مثلاً پھیلاؤ، وسعت اور پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔ حرف شین سے شروع ہونے والے چند الفاظ کی مناسبت دیکھیے

لفظ	**معنی**	**وجۂ مناسبت**
شَبَاب	جوانی	اعضا اور جذبات بڑھ گئے۔
شُحْنَۃ	کوتوال	شہر پر اس کا احاطہ ظاہر ہے۔
شَجَرْ	درخت	برگ و شاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے۔
شَرّ	برائی	انتشار و پراگندگی محتاجِ بیان نہیں۔
شَرْع	قانونِ الٰہی	ہمہ گیری مسلم ہے۔ (۲۹)

اس حکایت صوتی کی مثالیں مصنف نے کتاب کے صفحات ۱۸ تا ۲۲ پر تفصیل سے پیش کی ہیں۔

'اعراب و حرکات'' کے سلسلہ میں مصنف کا کہنا ہے:

''(عربی زبان کے) الفاظ کے اعراب و حرکات کی وضع بھی ضابطہ و قانون سے

۲۹- ایضاً صفحہ ۹-۱۸

خارج نہیں۔ ماضی، مضارع وغیرہ مشتقات کے حرکات و سکنات اتفاقی یا باہمی مفاہمہ قرارداد سے مقرر نہیں کر دیے گئے ہیں، بلکہ تعیین حرکات میں تناسب معنی کا بھی لحاظ ہے، مثلاً ماضی کا حرف آخر مبنی بر فتحہ ہوتا ہے اور مضارع کا حرف آخر مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو متضمن ہے۔ اس انضمام کی مناسبت سے اس کے لیے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چوں کہ گزشتہ کا حال کھل جاتا ہے، اس لیے فتحہ مقرر ہوا، تاکہ حصول و انصرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح اور ضم کے معنی کو دھیان میں رکھیے۔ پھر اس کی مناسبت ماضی و مضارع کے ساتھ دیکھیے تو مرفوعات، منصوبات اور مجرورات کے اسرار منکشف ہو جائیں گے"۔(۴۰)

یعنی جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اسی طرح کلمہ کی حرکات بھی اپنی اپنی خصوصیات رکھتی ہیں۔

تیسرا باب

تیسرا باب "ترکیب حروف" پر مشتمل ہے۔ اس میں عربی الفاظ کی اس خصوصیت کو دکھایا گیا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کس طرح لفظ کے معنی کو ترتیب و تزئین کرتی ہے۔ دو حرفوں کی آمیزش سے جو نیا مرکب تیار ہوگا، وہ دونوں حرفوں کے مجموعہ صفات سے مل کر اپنے اندر اگرچہ ایک نئی صفت یعنی نئے معانی پیدا کر سکے گا، پھر بھی ان معانی میں دونوں حرفوں کی بنیادی صفات یا خصوصیات کا عکس ضرور موجود ہوگا، مثلاً حرف جیم جس کی صفات مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ ہیں(۴۱) اور حرف میم جس کی صفات مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ اور مجہورہ(۴۲) ہیں، جب ان کی صفات مشترک (مجہورہ، مستفلہ اور منفتحہ) اور مخصوصہ کا باہمی امتزاج ہوگا، تو ایک نئی صفت پیدا ہوگی، جس میں فراہمی اور اجتماع کا مفہوم ہوگا۔ اسی طرح جب ہمزہ اور رائے مہملہ جمع ہوں گے، تو تنگی اور بے دلی کے معنی پیدا ہوں گے۔

مصنف نے اپنے اس دعویٰ کو بیس مثالوں سے واضح کیا ہے، جو کتاب کے مجموعی صفحات ۳۴

۴۰۔ المیس صفحہ ۲۴-۵

۴۱۔ المیس صفحہ ۱۵

۴۲۔ المیس صفحہ ۱۶

تک پھیلی ہوئی ہیں۔ ہم یہاں صرف چند الفاظ کو بطور مثال نقل کر رہے ہیں، جو ہمزہ و زے کے تتمہ کی آمیزش سے بنے ہیں اور ان سے تنگی اور بے دلی کی صفت عیاں ہے۔

لفظ	**معنی**
أزء	بزدل ہوا
أزب	مرد ذلیل لئیم
أزج	سستی کی
أزق صدرہٗ	اس کا سینہ تنگ ہوا[42]

چوتھا باب

جرجی زیدان نے اپنی کتاب "**فلسفۃ اللغۃ العربیۃ**" میں ایک مغالطہ یہ بھی چھیڑا ہے کہ عربی زبان کے الفاظ کا مادہ دو حرفی ہے اور کوئی لفظ تین یا چار حروف سے نہیں بنتا۔ چوتھا باب اسی مغالطہ یا الزام کے جواب میں ہے۔ مصنف نے اس مغالطہ کا جواب کس قدر مدلل اور واضح دیا ہے۔ اس کا ذکر مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی کے قلم سے سنیے۔ مولانا شروانی "المیسر" پر تبصرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں

> چوتھا باب جرجی زیدان کے اس مغالطے کا مدلل جواب دیتا ہے کہ زبان عربی کے الفاظ کا مادہ دو حرف ہے۔ یعنی عربی کے تمام الفاظ ثنائی ہیں، تین یا چار حرف سے نہیں بنے: یعنی ثلاثی یا رباعی کوئی لفظ عربی میں نہیں۔ اگرچہ یہ دعویٰ بے دلیل تھا، مگر مصنف "المیسر" نے اس کی تردید بھی جیسا چاہیے ویسی کی ہے اور فلسفیانہ بحث سے ثابت کیا ہے کہ کیوں عربی لفظ کے مادے کی تکمیل محض دو حرفوں سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک تیسرے اصلی حرف کے لانے کی ضرورت ہے اور تیسرے حرف کے ملنے کا معنی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ بیان میں جرجی زیدان کی ہمہ دانی جس طرح بے نقاب ہو جاتی ہے، ارباب فہم کے لیے عبرت افزا ہے۔ جرجی زیدان کا لفظ **مطو** کو ثنائی بتانا اس کے عامہ لغت ہونے کی ایسی روشن دلیل ہے، جس کے خلاف دم

---

[42] المیسر صفحہ ۳۷

> مارنے کی مجال نہیں ہو سکتی۔ اس بحث میں **مقطن** کے لفظ کی، جس کے سامنے تدریجی زیر متن نے ہتیار ڈال دیے۔ یہ تحقیق ایسی لطیف و نادر ہے کہ بہت سے برجستہ شعر اس پر قربان کیے جا سکتے ہیں۔ نون کا اپنی صفت (غنہ) کے ساتھ قاف و طا سے مل کر **مقطن** کی صورت پیدا کرنا اور اس مجموعے کا اس معنی میں یہ ظاہر کرنا کہ روئی نشو و نما کے بعد اندر سے اپنے پوست کو پھاڑ کر باہر آتی ہے یہ ایک دقیق بحث ہے، جس کی داد کا دینا بہت مشکل ہے۔" (۴۴)

جو احباب اس بحث کے مالہ و ماعلیہ سے مکمل واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ "المبین" کے صفحات ۲ تا ۷۰ کا بہ عمیق نظر سے مطالعہ کریں گے، تو زبان دانی کے متعدد حقائق و اسرار ان پر منکشف ہوں گے اور وہ عربی زبان کی جامعیت اور قرآنی لغت پر ایمان لانے پر اپنے آپ کو مجبور پائیں گے۔

پانچواں باب

اس باب میں زبان کے فلسفہ ارتقا پر بحث کی گئی ہے۔ پہلے مستشرقین کے اصولوں کا بیان کیا ہے جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے

۱- عصر حاضر کے علمائے السنہ اس بات پر متفق ہیں کہ زبان کی تعمیر حکایت صوتی کے اصول پر ہے، یعنی انسان وہی بولتا ہے، جو ارد گرد ماحول سے سنتا ہے زبان سیکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایران میں پیدا ہونے والے بچے کی زبان فارسی اور انگلینڈ میں پیدا ہونے والے بچے کی انگریزی ہوگی۔

۲- اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پرورش پائے، جہاں نہ کوئی آدم ہو اور نہ آدم زاد، تو وہ بچہ جوان ہو کر بڑھاپے تک کبھی بھی بولنے پر قادر نہ ہوگا۔

۳- کسی بھی زبان کا اگر سو برس قبل اس زبان سے مقابلہ کیا جائے، تو زبان کے ماضی و حال میں کافی تغیر نظر آئے گا، یعنی جو زبان آج بولی جا رہی ہے، آئندہ نسلوں کی زبان اس سے کافی مختلف ہوگی۔

۴۴- حبیب الرحمٰن خان شروانی، مولانا، مقالات شروانی، علی گڑھ ۱۹۴۶ء "المبین" صفحہ ۲۶۸

مستشرقین کے ان خیالات وقیاسات پر مصنف نے چار دور طبعی، تقلیدی، صوتی، منطقی قائم کر کے بسیط بحث کی ہے اور واضح کیا ہے کہ یہ خیالات و اصول آج سے کئی سو سال پہلے ابو ہاشم معتزلی نے بیان کر دیے تھے۔ مستشرقین ان ہی خیالات کو الٹ پلٹ کر پیش کرتے رہتے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ علمائے السنہ کی پیدا کردہ ایسے قیاسات ہیں کہ جو واقعات و حقائق کا ساتھ نہیں دیتے اور حکایت صوتی کا اصول بالکل بے اصول ہے۔

اس باب میں مصنف نے حواس ظاہری اور باطنی مثلاً باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ، شامہ، وہمیہ، حافظہ، متصرفہ، مفکرہ اور متخیلہ پر فلسفیانہ رنگ میں مفصل محاکمہ و تبصرہ کیا ہے، جو کتاب کے ۸۲ تا ۹۴ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ فاضل مصنف نے ان چند صفحات میں وہ کچھ بھر دیا ہے کہ کوئی اور مصنف کئی سو صفحات کی کتاب میں بھی اس خوبی اور جامعیت کے ساتھ بیان نہیں کر سکتا۔

چھٹا باب

یہ باب کتاب کی جان ہے اور "فلسفہ اشتقاق" پر مشتمل ہے۔

یہ باب مصنف کے ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے:

> "اشتقاق کبیر کی بحث اس اعتراف پر مجبور کرتی ہے کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پا جاتا ہے، تو اس کا معنی ہوا یا متکلم مشہود ہوتا ہے کہ جس پہلو سے اسے الٹ پلٹ کیا جائے، وہ موضوع ہی رہتا ہے (یعنی مہمل نہیں ہوتا)، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوڑتا۔"(۴۵)

اس کے بعد اشتقاق صغیر و کبیر کی تعریف بیان کی گئی ہے اور ان کا فرق لکھا گیا ہے۔

اگر کسی مادہ کو اشتقاق کبیر کی رو سے ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں، تو اس کی چھ صورتیں ہوں گی (ساتویں ہیئت ممکن نہیں)۔ مادہ "ق م ر" ہی کو لیجیے۔ اس کی ممکنہ صورتیں یہ ہوں گی:

۱۔ قَمَرْ	چاند	**۲۔ رَقَمْ**	لکھنا
۳۔ مَقَرْ	زہر	**۴۔ رَمَقْ**	تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو
۵۔ قَرَمْ	سردار	**۶۔ مَرَقْ**	شوربا

۴۵۔ ایضاً صفحہ ۹۵

ایک تو یہ تمام الفاظ بامعنی ہیں اور دوسرے ان میں مادہ "ق و م" کی اصلی صفت پختگی خاص طور سے موجود ہے۔ مثلاً شوربہ آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے اور چاند آہستہ آہستہ گھٹتا بڑھتا ہے۔ یعنی مادہ کی تقلید سے جتنی صورتیں پیدا ہوں گی، وہ اگرچہ اپنے اپنے مقام پر علیحدہ علیحدہ نوع کا وجود رکھتی ہیں، لیکن چونکہ ان کا مادہ ایک ہے، اس لیے ان میں ایک نہ ایک مفہوم مشترک بھی پایا جاتا ہے اور یہ صفت جتنی کاملیت کے ساتھ عربی زبان میں پائی جاتی ہے، کسی اور میں نہیں اور اس طرح یہ عربی کی خصوصیت عالیہ بن گئی ہے۔

متقدمین اس صفت کے قواعد تو مرتب کر گئے تھے، لیکن انھوں نے مثالیں صرف چند ہی پیش کی تھیں، لیکن مولانا نے صدہا مثالیں بیان کر دی ہیں، جو کتاب کے صفحات ٩٨ تا ١٠٨ پر دیکھی جا سکتی ہیں۔ یہ مثالیں صرف عربی زبان کی کاملیت اور جامعیت ہی کو ظاہر نہیں کرتیں، بلکہ مصنف کی وسعت مطالعہ اور ذوق تحقیق لغوی کا بین ثبوت ہیں۔

بعض ایسے الفاظ جو ہیں تو عربی الاصل، لیکن تدریجی زوال اور علمائے لغت نے انھیں عجمی الاصل قرار دیا ہے، مثلاً **الجلم، مسک، سراج، ظہیر** مصنف نے ان کا عربی الاصل ہونا زبردست قوت استدلال سے ثابت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں کتاب کے صفحات ١٢٠ تا ١٢٤ کا مطالعہ مفید اور دلچسپ ہوگا۔ صرف **الجلم** کو عربی الاصل ثابت کرنے کے لیے پانچ قوی وجوہ پیش کی ہیں اور اس طرح علمائے لغت اور یورپ کے مستشرقین کی کم نظری کو ظاہر کیا ہے۔

ساتواں باب:

یہ باب کتاب کا آخری باب ہے اور اس کا موضوع "عربی زبان کا حیرت انگیز اسلوب گویائی" ہے۔

اس باب میں عربی زبان کے اس حیرت انگیز کمال کا ذکر ہے، جس کا تعلق معنی کے کشف حقیقت سے ہے، یعنی صرف یہی نہیں کہ لفظ صرف اپنے معنی کے ساتھ ظاہر متناسب رکھتا ہے، بلکہ اس کے معنی کو ذرا دقت نظر سے دیکھا جائے، تو اس کی حقیقت سامنے آجاتی ہے۔ اس سلسلہ میں فاضل مصنف نے کئی لفظوں مثلاً **علم، درس، سبق، ارض، سرج** کا فلسفہ مکمل طور پر بیان کیا ہے۔ صرف لفظ **سبق** کی تحقیق مصنف کی زبانی سنیئے اور اسے دعائیں دیجیے۔ ملاحظہ ہو

''ہر روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے، اسے عربی میں **سبق** کہتے ہیں، جس کی جمع **اسباق** ہے۔ لغت میں اس کے معنی آگے نکل جانا یا غالب ہونا ہے۔ قابل لحاظ یہ امر ہے کہ روزانہ درس کا نام **سبق** رکھنا یہی اس سے خبر دیتا ہے کہ حقیقت علم اور نکات تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے۔ اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور اگر ہر روز کی قابلیت سے آگے کی قابلیت بڑھتی نہیں یا قوت دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی، تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے، نہ سبق، بلکہ وقت کا برباد کرنا اور عمر کا رائیگاں کرنا ہے۔ لفظ **سبق** صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، بلکہ اپنے معنی کی ماہیت و حقیقت کا اظہار کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی عرض کر دوں کہ سین حرف رخوہ ہے اور قاف حرف شدیدہ۔ **سبق** یعنی ذہنیت یعنی قوت دماغیہ کا نشو بحرف رخوہ ہے، مطالعہ اور فہم و حفظ کی برداشت محنت حروف شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے! حروف اس کا خاکہ کھینچ کر دیتے ہیں" یہ زبان ہے یا سحر و طلسمات''''۔ (۴۶)

اسی باب میں مصنف نے وضع الفاظ کے ایک اور لطیف پہلو کو بھی لکھا ہے کہ عرب اگر کسی مہمل آواز کی بھی نقل کرتے تھے، تو وہ بھی بامعنی بن جاتا تھا۔ مثلاً کوے کی آواز کی نقل عربی میں **غاق غاق** کے لفظ سے ہے۔ چونکہ یہ نقل ایک سیاہ جانور کی آواز کی تھی، اس لیے اس کی نقل کے لیے عربوں نے مادہ وہ چنا کہ اس سے جتنے الفاظ بنتے ہیں، ان میں سیاہی کا مفہوم موجود ہے، مثلاً **تغیق بصرہ** اس کی بینائی تاریک ہوئی'' وغیرہ۔ (۴۷)

خاتمۃ الباب:

ساتویں باب کے بعد ایک خاتمہ ہے، جو چار صفحات پر مشتمل ہے اور شعر و ادب کا حسین مرقع۔

◆

جب یہ کتاب ۱۹۲۹ء میں شائع ہوئی، تو اہل علم و فضل حلقوں میں بہت سراہی گئی۔ ایک کاپی

۴۶- ایضاً صفحہ ۸-۱۴۷

۴۷- ملاحظہ ہو ایضاً صفحہ ۱۴۷

مصنف نے حضرت حکیم الامت علامہ محمد اقبال کو بھی بھیجی۔ اتفاق سے کتاب موصول ہونے کے کچھ دنوں بعد حضرت علامہ اقبال کا علی گڑھ جانا ہوا تو انھوں نے ایک ملاقات میں کتاب کی بڑی تعریف کی اور فرمایا:

> "مولانا! آپ نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کسی کا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا"۔ (۴۸)

مشہور مستشرق پروفیسر براؤن نے کتاب کے مطالعہ کے بعد جو کچھ کہا، وہ ہم تبصرہ کے ضمن میں نقل کر چکے ہیں۔

ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد، کا دستور تھا کہ وہ نئے سال کی چھپی ہوئی کتابوں میں سے بہترین کتاب پر "ادبی انعام" تقسیم کرتی تھی۔ چناں چہ ۱۹۲۹ء کا ادبی انعام "المبین" کو ملا۔ جس کمیٹی نے اس کتاب کو انعام کے لیے چنا، اس کے ایک ممبر سید سلیمان ندوی بھی تھے۔ ادھر ان کا ادارہ بھی ۱۹۲۹ء میں "شعر الہند" شائع کر چکا تھا اور ان کی کوشش تھی کہ اسے انعام کے لیے چن لیا جائے۔ جب سید صاحب کو "المبین" کے انعام حاصل کرنے کی خبر ملی، تو انھیں قدرۃً مایوسی ہوئی، جس کا اظہار انھوں نے اپنے ایک بزرگ مولانا عبد الحکیم دسنوی کے نام ایک خط میں کیا ہے۔ اس پرلطف داستان کو سید صاحب ہی کے الفاظ میں سنیے۔ سید صاحب لکھتے ہیں:

> "مولانا سلیمان اشرف صاحب (میرٹھی) نے "المبین" نام ایک کتاب لکھی ہے۔ ہمارے ایک فاضل دوست ڈاکٹر عبد الستار صدیقی پی۔ ایچ۔ ڈی سابق پرنسپل عثمانیہ یونیورسٹی نے اس پر تنقیدی ریویو لکھا اور معارف میں چھپا۔ میں نے یہ کتاب تو نہیں پڑھی۔ دوسری طرف ہندوستان اکاڈیمی الہ آباد نے نئے سال کی ادبی کتابوں پر انعام کے لیے جو سب کمیٹی بنائی، اس میں سات آدمیوں میں ایک میں بھی تھا۔ دو صاحبوں نے ان میں سے اپنی کتابیں خود پیش کی تھیں، وہ رائے سے محروم رہے۔ باقی پانچ رہ گئے: رشید صدیقی، ماجد میاں، سجاد حیدر، نیاز فتح پوری اور میں۔ رشید صدیقی صاحب نے تین اور صاحبوں کو ہموار کر لیا تھا۔ ماجد میاں کی رائے الگ تھی۔ میں مذبذب کہ "شعر الہند" نکل گئی۔ اس لیے کثرت رائے

۴۸- رشید احمد صدیقی، پروفیسر گنج ہائے گراں مایہ لاہور صفحہ ۱۰۱

> "المبین" پر ہوئی اور انعام اس کو ملا۔ "معارف" میں لکھ چکا تھا کہ میں نے کتاب نہیں دیکھی اور واقعہ بھی ہے کہ اکاڈیمی کے دفتر نے میرے پاس کتابیں نہیں بھیجیں۔ بہر حال مخالفین نے میرے اس نوٹ پر نوٹ لکھا کہ ایسی حالت میں سید سلیمان نے "المبین" پر انعام کی رائے کیسے دی۔ ادھر مولانا سلیمان اشرف میرے "معارف" کے نوٹ پر اور تنقید سے آزردہ ہوئے۔ مولانا شروانی نے بھی اس تنقید کی اشاعت پر آزردگی ظاہر کی"۔(۴۹)

سید سلیمان ندوی صاحب نے اپنے خط میں ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صاحب کی تنقید کا ذکر کیا ہے، وہ "معارف" کے مارچ ۱۹۳۰ء کے پرچہ میں شائع ہوئی تھی اور چھبیس صفحات پر مشتمل تھی۔ اس تنقید کے جواب میں مشہور فاضل مولانا اکرام اللہ خاں ندوی نے ایک مضمون بعنوان "ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے تعقب تبصرہ پر ایک تنقیدی نظر" لکھا، جو "معارف" کی مئی ۱۹۳۰ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔ اس کے اٹھارہ صفحات اور بڑا مدلل مضمون تھا۔ اس کے بعد "المبین" پر تین اور جامع مضامین "معارف" میں شائع ہوئے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱- نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کا مضمون اگست ۱۹۳۰ء کے پرچے میں۔

۲- مفتی عبداللطیف صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا مضمون اکتوبر ۱۹۳۰ء کے پرچے میں۔

۳- مفتی سید شیر علی صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا مضمون بھی ۱۹۳۰ء کے اکتوبر کے شمارہ میں شائع ہوا٭

مولانا سید سلیمان اشرف نے "المبین" کے خاتمہ میں ناشر کتاب محمد مقتدی خاں شروانی کے لیے ۱۹۲۹ء میں دعائے خیر کی تھی اور میں اب ۱۹۷۸ء میں مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری اور ان کے رفقاء کار کے لیے دست بدعا ہوں، جن کی کوشش سے یہ انمول اور بے مثال تحفہ

۴۹- مکتوب سید سلیمان ندوی بنام سید عبدالحکیم دسنوی مورخہ ۲ مئی ۱۹۳۰ء معارف، اعظم گڑھ اکتوبر ۱۹۵۵ء، صفحہ ۷-۲۸۶

٭- یہ تمام مضامین کتاب کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

پورے پچاس سال کے بعد شائقین تک پہنچ رہا ہے۔*

مخلص فقیر

سیّد نور محمد قادری

چک نمبر ۱۵ شمالی، ضلع گجرات

* * *

---

*- یہ مضمون سیّد نور محمد قادری آف گجرات (متوفی ۲ رجب ۱۴۱۷ھ / ۱۴ نومبر ۱۹۹۶ء) نے "المبین" کی اشاعت ثانیہ کے موقع پر تحریر فرمایا تھا۔ یہاں آخر میں انھوں نے ناشر کتاب علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری (متوفی ۱۸ شعبان ۱۴۲۸ھ / یکم ستمبر ۲۰۰۷ء) اور اُن کے رفیقانِ کار کے لیے دعا فرمائی ہے۔ اب چوں کہ وہ اس دنیا ئے فانی سے رخصت ہو چکے ہیں، جب کہ اُن کے مضمون میں کوئی کمی بیشی ممکن نہ تھی، تو اُن کا مضمون من و عن پیش کر دیا گیا ہے۔ گر محرر مرحوم حیات ہوتے تو ضرور اس طبع کے لیے بھی دعائیہ جملے ارشاد فرماتے، لیکن اُن کے خلف الرشید سیّد محمد عبد اللہ قادری زید حسبہ فی العلٰی نے طبع چہارم پر تحدیثِ نعمت کے لیے "چند باتیں" رقم فرمائی ہیں جو کتاب کے شروع میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

"المبین" کے کام کے ابتدائی مراحل میں شیخ الحدیث علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری m سے ایک مرتبہ مراسلت ہوئی تو حضرت نے ناشر و ادارہ کے لیے کلماتِ تحسین ارشاد فرما کر کام مکمل ہونے کی دعا فرمائی۔

(مکتوب علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری بنام محمد رضا الحسن قادری مؤرخہ ۱۶/۷/۲۰۰۶ء)

اب "المبین" کے حوالے سے کچھ بات ہو جائے۔ "المبین" علامہ حاجی سید محمد سلیمان اشرف بہاری m (سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ) کی تصنیف ہے، جو انھوں نے مشہور مستشرق جرجی زیدان کی کتاب "**فلسفة اللغة العربية**" کے جواب میں لکھی تھی۔ بظاہر تو یہ کتاب ایک مستشرق کے مغالطات کا رد ہے، لیکن درحقیقت اس میں عربی زبان کی فصاحت و بلاغت کے وہ حقائق و معارف بیان کر دیے گئے ہیں کہ بڑے بڑے صاحبانِ علم بھی "واہ واہ" کر اٹھے۔ علامہ اقبال m نے یوں ہی نہیں اس کتاب کے بارے میں مصنف سے فرمایا تھا:

> "مولانا! آپ نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کبھی میرا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا"۔

(رشید احمد صدیقی، پروفیسر گنج ہائے گراں مایہ صفحہ ۴۱)

مزید معلومات کے لیے نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی اور سید نور محمد قادری کے تبصرے پڑھیں، جو اسی کتاب میں شامل ہیں۔

یہ کتاب پہلے بھی کئی بار چھپ چکی ہے۔ ہماری نظر سے اس کے تین ایڈیشن گزرے ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

طبع اول: ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء، مسلم یونی ورسٹی پریس علی گڑھ
طبع دوم: ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء، مکتبہ قادریہ لاہور
طبع سوم: ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء، المجمع الاسلامی، مبارک پور

اب بحمدہ تعالیٰ "دار الاسلام" کو اس کا چوتھا ایڈیشن چھاپنے کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ طبع سابقہ تمام طباعتوں سے ممتاز و بے نیاز ہے۔ اس کے امتیازات میں سے ایک تو یہ ہے کہ اس میں تمہید و تبصرہ کے مضامین شامل ہیں، جو تمام کے تمام پہلے بھی کتاب کے ساتھ چھپے تھے اور ان تک عام قاری کی رسائی ناممکن تھی۔ دوسرا اس کی کتابت (کمپوزنگ) اور تصحیح وغیرہ کا کام بطریقِ احسن انجام دیا گیا ہے۔ املا کی غلطیوں سے کتاب کو پاک رکھا گیا ہے، جس کے لیے آخر میں "استدراک" ملاحظہ کیجیے۔ علامات رموز و اوقاف کا خاص خیال رکھا گیا ہے، جس سے عبارت پڑھنے میں کافی آسانی رہتی ہے اور قاری کا ذہن انتشار میں پڑنے سے بچ جاتا ہے۔ قرآنی آیات و احادیث کے حوالہ جات بھی تخریج کیے گئے

ہیں۔ پرانی طباعت کے صفحات کی نشان دہی، صفحے کے طرفین کے حاشیہ پر کر دی گئی ہے۔ اور متن میں جہاں سے اگلے صفحے کی عبارت شروع اور پچھلے کی ختم ہوتی ہے، وہاں نشان لگا دیا گیا ہے وغیرہ وغیرہ۔

فائدہ ''المبین'' اور تنقید و تبصرہ کے مضامین میں ہماری فہم نے جن اغلاط کا ادراک کیا، وہ اس طبع میں درست کر دی گئی ہیں۔ نیز سید نور محمد قادری کے نوشتہ حالاتِ مصنف کے اکثر اقتباسات میں کچھ کم، کچھ زیادہ تصرف تھا۔ لہٰذا ان کے اصلی ماخذ سے موازنہ کر کے عبارت کی تصحیح کر دی گئی ہے۔ ان تمام تسامحات کی نشان دہی ادارہ کے ذاتی نسخہ پر بھی موجود ہے۔ جن حضرات کے پاس ''المبین'' کے پرانے نسخے ہیں، وہ اپنے ریکارڈ کی تصحیح کے لیے ادارہ سے رابطہ کر سکتے ہیں۔ ان شاء اللہ باذوق قارئین کی دل شکنی نہیں کی جائے گی۔

''المبین'' کو منصۂ شہود پر لانے میں ہمیں کامل ڈیڑھ سال کا عرصہ لگا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جب ''المبین'' پہلی مرتبہ چھپی، تو ''دار المصنفین'' (اعظم گڑھ) کے زیرِ اہتمام چھپنے والے ماہوار علمی رسالے ''معارف'' میں اس پر چند تنقیدی و تحقیقی مضامین شائع ہوئے تھے۔ یہ بھی ایک خالص علمی چیز تھی، تو اسے مع الکتاب شائع کرنے کا پروگرام بن گیا۔ چونکہ یہ مضامین ''معارف'' ۱۹۳۰ء کے مختلف شمارہ جات میں تھے، جو کہ بہت قدیم ہونے کی وجہ سے فی زمانہ مفقود ہیں۔ اس لیے ان بکھرے ہوئے مضامین کو جمع کرنا [illegible] جان جوکھوں کا کام تھا۔ ایک مضمون تو جلد ہی سلفیہ لائبریری (۳۱ شیش محل روڈ، لاہور) سے جناب ابوبکر ظفر صاحب S کی وساطت سے موصول ہو گیا، لیکن بقیہ مضامین تو ملتے ہی نہ تھے۔ کئی ذاتی اور پبلک لائبریریوں سے معلوم کرایا، مگر بات نہ بنی۔ بعض لائبریریوں میں فہرست میں تو ایک آدھ مطلوبہ پرچہ درج ہوتا، مگر ذخیرہ میں موجود نہ ہوتا، جس کے باعث بڑی پریشانی تھی۔ کئی بار مضامین کی عدم یابی پر سخت مایوسی ہوئی، ارادہ بھی بدلا، مگر کچھ نہ سوچتے ہوئے کام شروع کر دیا۔ آخر بغایت تگ و دو کرنے سے باقی تمام مضامین جی سی یونیورسٹی لائبریری سے محترم فیضان عباس صاحب کی مدد سے مل گئے۔ ان کی بازیافت کے بعد خوب ڈھارس بندھی، اور پھر کام بتسلسل شروع ہو گیا۔ آٹھ دس ماہ مضامین کی تحصیل میں بیت گئے۔ اب کے باقی ماندہ کام پر بھی اتنا ہی عرصہ صرف ہوا، چونکہ اس سارے کام کا بارِ گراں اس تن تنہا پر تھا، جس کو جیسے تیسے خود ہی نمٹانا تھا۔

خدائے بے نیاز کا بے حساب شکر ہے کہ یہ ناتواں پُر عصیاں اس عظیم کام کو بدرجہ اتم مکمل کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ **اللّٰھم تقبّل منّا**

”التحسین“ کے اس ایڈیشن کی تیاری میں شروع سے آخر تک بہت سے مخلص اصحاب علم دوست احباب کا تعاون شامل رہا ہے۔ یہ اتفاقی بات ہے یا قدرت کا نظام کہ ہمیشہ ہمیں ہماری سوچ سے بڑھ کر بے گانے کام آجاتے ہیں۔ خیر! یقیناً ان محسنین کی علم کی محسنانہ خدمات کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں چند نفوسِ پُر خلوص کے اسمائے گرامی کا تذکرہ کر کے ان کا شکریہ ادا کرنا نہایت ضروری ہے۔ شیخ الحدیث استاذ العلماء علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری مدظلہ نے اپنی حسین حیات خوب خوب حوصلہ افزائی و رہنمائی فرمائی۔ ان کی اس شفقت نے سنگِ میل کا کام کیا کیونکہ وہ کتاب کے پہلے ناشر ہو چکے تھے۔ سید محمد عبد اللہ قادری بن سید نور محمد قادری نے قدم قدم پر اس خلوص کا مظاہرہ کیا کہ بے گانگی و بیگانگی کا احساس تک نہ ہونے دیا نیز ”چند باتیں“ عنوان سے چند سطریں تحریر کیں۔ جناب محمد عالم مختار حق صاحب نے کتاب کی تصحیح و تنقیح میں مشکل مقامات پر عقدہ کشائی فرمائی۔ ”استدراک“ کا مضمون جناب ہی کی مہربانی سے ہے۔ پیرزادہ اقبال احمد فاروقی (مدیر ماہنامہ ”جہانِ رضا“، لاہور) نے اشعار کی صحت پر توجہ دی۔ جناب ظہور الدین خان امرتسری (ادارہ پاکستان شناسی، لاہور) نے حقیقت یہ ہے کہ ہر معاملہ میں اس طرح سے مدد کی کہ بیان سے باہر ہے۔ حاجی محفوظ احمد قادری کھتری (نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی، لاہور) نے طباعت کی بابت راہ نمائی کی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور ان جیسے بزرگوں کا خلوص شریکِ حال رہے تو ”التحسین“ ایسے بہت سے علمی جواہر پارے جو طاقِ نسیاں کی نذر ہیں، قلیل عرصہ میں اسی نفاست کے ساتھ برسرِ عام لائے جا سکتے ہیں۔ اللہ عزوجل ان بزرگوں کا خلوص قبولِ بارگاہ فرمائے اور ”ادارۃ السلام“ کو اپنے مشن میں عروج کی منازل سے سرفرازی نصیب فرمائے اور سربلندی و نیک نامی کے ساتھ ابد الآباد قائم رکھے۔ آمین!

خادم العلم الشریف

محمد رضاء الحسن قادری

* * *

المحتویات

عنوان	نگارش	صفحہ
چند باتیں	سید محمد عبد اللہ قادری	
تدبیجِ ریحان	ادارہ	
سید محمد سلیمان اشرف بہاری	سید محمد قادری	
المبین	علامہ سید محمد سلیمان اشرف بہاری	
تنقید و تبصرہ	ڈاکٹر عبد الستار صدیقی / مولانا اکرام اللہ خاں ندوی / نواب حبیب الرحمن خاں شروانی / مفتی عبد اللطیف / پروفیسر سید شیر علی	
استدراک	ادارہ	

* * *

چند باتیں

علامہ سید محمد سلیمان اشرف بن حضرت مولانا حکیم سید محمد عبد اللہ بہاری m میر داد صوبہ بہار [۱۸۷۸ء–۱۹۳۹ء] سابق صدر شعبہ اسلامیات علی گڑھ یونی ورسٹی دین، علم و ادب کی ایک جانی پہچانی شخصیت تھے۔ جو محتاج تعارف نہیں۔

ان کی مایہ ناز تالیف "المبین" ان کی زندگی میں ہی ۱۹۲۹ء/۱۳٤۸ھ کو مسلم یونی ورسٹی پریس علی گڑھ سے شائع ہوئی۔ ناشر محمد مقتدیٰ خاں شروانی تھے۔ ۵۰ سال بعد "المبین" کا نسخہ حضرت مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری m [۱۹٤٤ء–۲۰۰۷ء] کو مل گیا۔ انھوں نے "المبین" کو شائع کرنے کا پروگرام بنایا۔ وہ چاہتے تھے کہ کوئی اہل علم دوست اس پر بطور تعارف کچھ تحریر کرے۔ انھوں نے کئی احباب سے رابطہ کیا، بعض خواہش کے باوجود کچھ نہ لکھ سکے۔ مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری صاحب نے حضرت حکیم محمد موسیٰ امرتسری m [۱۹۲۷ء–۱۹۹۹ء] سے تذکرہ کیا، تو حکیم صاحب فرمانے لگے کہ یہ کام سید نور محمد قادری گجرات/حال منڈی بہاء الدین کے سپرد کرتا ہوں۔ امید ہے وہ بہت اچھا تعارف لکھنے میں کامیاب ہوں گے۔ کیوں کہ وہ اس میدان کے شاہ سوار ہیں۔ سید نور محمد قادری m [مئی ۱۹۲۵ء–نومبر ۱۹۹٦ء] نے ۳۵ صفحات (صفحہ ۱۷ تا صفحہ ۵۱) پر مشتمل مصنف اور ان کی تصنیف کا مبسوط تعارف تحریر کیا۔ دوسرے ایڈیشن میں سید نور محمد قادری کے تعارف کے علاوہ نواب حبیب الرحمن خاں شروانی [۱۸٦٦ء–۱۹٦۲ء] کا تبصرہ بھی شامل ہے، جو ۱۰ صفحات (صفحہ ۷ تا صفحہ ۱٦) پر محیط ہے۔ یہ ایڈیشن مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور سے ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء میں شائع کیا گیا۔ ناشر مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری تھے۔ اس طرح کے اور بہت سارے کام حکیم محمد موسیٰ امرتسری m کی تحریک پر کیے جاتے تھے۔

۸-۱٤۰ھ/۱۹۸۸ء کو مجمع الاسلامی مبارک پور (انڈیا) کی طرف سے "المبین" کو تیسری بار شائع کیا۔

اب ۲۰ سال بعد ۲۰۰۸ء میں "المبین" کو جدید انداز میں مع تعلیقات "دار الاسلام" کی جانب سے شائع کیا جا رہا ہے۔

اس چوتھے ایڈیشن کی اشاعت کا بندوبست ایک صاحبِ ذوق نوجوان عزیز محترم محمد رضاء الحسن قادری بن مفتی غلام حسن قادری، بانی جامع مسجد محمدی روحی اندرون بھاٹی دروازہ لاہور [مسجد محمدی کا نام منسوب بہ مولوی اصغر علی روحی، محلہ ضلع گجرات] کر رہے ہیں۔

فروری کے آخر میں میں چند دنوں کے لیے گجرات اور لاہور گیا، تو ۲۶ فروری ۲۰۰۸ء کی شام کو برادرِ محترم ظہور الدین خان امرتسری (ادارۂ پاکستان شناسی ۲/۲۴ سوڈی وال کالونی، ملتان روڈ۔ لاہور) کے ہمراہ "مسجد روحی" میں عزیزم محمد رضاء الحسن قادری S سے ملاقات ہوئی۔ بڑے خوش اخلاق، صالح نوجوان ہیں۔ بتایا گیا یہ وہ مفتی غلام حسن قادری مدظلہ (دار العلوم حزب الاحناف۔ لاہور) کے فرزند ارجمند ہیں۔

۱۹۲۹ء میں پروفیسر سید محمد سلیمان اشرف بہاری نے ناشر "المبین" محمد مقتدی خان شروانی کے لیے دعائے خیر فرمائی۔ ۱۹۷۸ء میں سید نور محمد قادری نے مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری اور ان کے رفقائے کار کے لیے دعائے خیر فرمائی۔ اب دونوں بزرگ دنیا میں موجود نہیں ہیں۔ اگر موجود ہوتے، تو اس ایڈیشن کو خوب سراہتے کہ ۲۱ سالہ نوجوان محمد رضاء الحسن قادری سلمہ نے کس خوب صورتی سے یہ کام کیا ہے۔

والد گرامی قدر سید نور محمد قادری m کی جگہ میں موجودہ ایڈیشن کی اشاعت پر عزیزم محمد رضاء الحسن قادری کو **بارک اللہ فی علمہ و عملہ** کے ثنا کے لیے دعائے خیر کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ اس نوجوان طبقہ سے ایسے کام کرواتا رہے، جن سے خیر کا پہلو نکلتا ہو اور آنے والی نسلوں کے لیے کارآمد و مفید ثابت ہوں۔ اللہ عزوجل شانہ اپنے حبیب مکرم حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کے صدقے انھیں مزید ایسے کام کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین ثم آمین!

دعا گو

سید محمد عبد اللہ قادری عفی عنہ
چک نمبر ۱۵ شمالی، ضلع منڈی بہاء الدین
حال: ۲۰ ایف/۲۲۵ واہ کینٹ

مورخہ
۲۲/مارچ ۲۰۰۸ء
۱۳/ربیع الاول ۱۴۲۹ھ

جرجی زیدان [۱۸۶۱ء-۱۹۱۴ء]

جرجی بن حبیب زیدان ایک مستشرق، صحافی اور ادیب تھا، جو ۱۴ دسمبر ۱۸۶۱ء (۱۲۷۸ھ) کو بیروت میں پیدا ہوا اور ۲۲ جولائی ۱۹۱۴ء (۱۳۳۲ھ) کو قاہرہ میں فوت ہو گیا۔ وہ ایک غریب عیسائی گھرانے سے تعلق رکھتا تھا، لہٰذا اسے باقاعدہ تعلیم میسر نہ آسکی، لیکن اپنی ذاتی محنت اور کوشش سے اس نے بہت سے علوم میں دسترس حاصل کر لی۔ کچھ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ایک نائٹ کالج میں انگریزی پڑھی۔ اس دوران اس نے علم و ادب کی بہت سی کتابوں کا از خود مطالعہ کیا۔ آخر ۱۸۸۱ء میں طب کا مطالعہ شروع کر دیا۔ ڈھائی برس طب کے بنیادی مطالعہ کے بعد بیروت کے "**المدرسة الطبية**" داخلہ لیا اور وہاں سے صیدلہ (فارمیسی) کی سند حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ لاطینی، طبعیات، حیوانات، نباتات اور کیمیا وغیرہ میں بھی سند حاصل کی۔ اس کے چند روز بعد مصر چلا گیا۔ وہاں طب کے مدرسہ "**قصر العینی**" میں مزید تعلیم کا ارادہ رکھتا تھا، مگر ادب کی طرف میلان زیادہ ہونے کی وجہ سے طب کی تعلیم چھوڑ کر تقریباً ایک سال تک اخبار "الزمان" کا ایڈیٹر رہا۔ ۱۸۸۴ء میں مصری سوڈان پر حملہ آور جماعت کے ساتھ بطور مترجم چلا گیا۔ اٹھارہ ماہ بعد سوڈان سے مصر واپس آیا تو اسے "**النجمة المصرية**" کا امتیازی نشان عطا کیا گیا۔ ۱۸۸۵ء کے آخر میں بیروت واپس لوٹ گیا اور وہاں سے "**المجمع العلمي الشرقي**" کا رکن بنا دیا گیا۔ چنانچہ وہاں عبرانی اور سریانی زبانوں پر بھی ملکہ حاصل کر لیا۔ ۱۸۸۶ء میں لندن گیا اور برٹش میوزیم کی کتابوں کو کھنگال ڈالا۔ پھر قاہرہ آ کر وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی، پھر "**المقتطف**" اخبار کا مدیر بن گیا۔ ۱۸۸۸ء میں اس کی ادارت سے بھی استعفیٰ دے دیا۔ ۱۸۸۹ء میں مصر کے "**المدرسة العبيدية الكبرى**" میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگا۔ ۱۸۹۲ء میں اپنا مجلہ "الہلال" کا اجرا کیا، جس میں لغوی، تاریخی اور ادبی مضامین لکھا کرتا۔ یہ مجلہ قاہرہ سے اب بھی نکلتا ہے۔ ۱۸۹۷ء میں ایشیا سوسائٹی لندن کا رکن منتخب ہو گیا، پھر ایشیا سوسائٹی فرانس نے اس کو اس میں نمائندہ مقرر کر دیا۔ سے

توقیر کا اعزازی نشان "**نیشان الافتخار درجة اولی**" دیا گیا۔ اس کے بعد وہ برابر تالیف و تصنیف میں مشغول رہا، یہاں تک کہ اس نے متعدد کتب تصنیف کیں۔ ان کے تراجم انگریزی، ترکی، فارسی، ہندی اور اردو وغیرہ زبانوں میں بھی ہو گئے ہیں۔ اس کی زیادہ تر تالیفات علمی و تاریخی و روایتی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں

ابو مسلم الخراسانی، احمد بن طولون، الامین و المامون، انساب العرب القدماء، تاریخ آداب اللغة العربیة، تاریخ التمدن الاسلامی، تاریخ العرب قبل الاسلام، تاریخ مصر، تاریخ اللغة العربیة، تاریخ الیونان و الرومان، تراجم مشاہیر الشرق، الحجاج بن یوسف، صلاح الدین و مکائد الحشاشین، عبد الرحمٰن الناصر، عجائب الخلق، فتاة غسان، فتح الاندلس، الفلسفة اللغویة، طبقات الامم، المملوک الشارد، مختارات (مجموعہ مضامین)۔

"اردو دائرہ معارف اسلامیہ" ۱۰/ ۵۱-۹۵۹ میں ہے

> "زیدان کوئی خاص محقق نہیں تھا، تاہم یورپی طریق کار سے واقفیت کی بدولت اس سے عالم عرب میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس نے متعدد و مختلف قسم کے مباحث کو لوگوں تک پہنچایا اور عربوں کو تلقین کی کہ یورپ کے ترقی یافتہ طریق کار اور علوم قطعیہ کے علاوہ اس کی تاریخ اور ادب پر بھی توجہ دیں۔ علم و حکمت کی دنیا میں اس کی حیثیت ایک ابتدائی کی سی ہے۔ وہ ایک شریف، فیاض اور پاکیزہ کردار کا مالک تھا۔ اس کی تصانیف خصوصاً "**تاریخ التمدن الاسلامی**" پر جو تند و تیز تنقید کی گئی ہے، وہ غالباً ایک حد تک منصفانہ نہیں کہی جا سکتی، مثلاً امین الحداد (کی) "**نبش الهذیان من تاریخ جرجی زیدان**"، ف۔ طشی (کی) "**البرهان فی انتقاد روایة عذراء قریش**"، اور بالخصوص شبلی نعمانی (کی) "**انتقاد کتاب تاریخ التمدن الاسلامی**"۔ بیسویں صدی کے ربع اول کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیدان کا اس میں کتنا بڑا حصہ ہے۔ جدید عربی ادب اور معاشرے کی تاریخ میں اس کا نام کبھی فراموش نہیں کیا جائے گا"۔

* * *

حامداً و مصلیاً

مشاطہ را بگو کہ بر اسباب حسن یار
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید

پہلا باب

عربی زبان کے مخصوص فضائل

طریق وضع لفظ

فن لغت کا ماہر سب سے پہلے اس مسئلہ سے بحث کرتا ہے کہ لفظ کی وضع کیوں کر ہوئی۔ کیا پیدا کرنے والے نے بواسطہ الہام اس کی تعلیم دی یا خود انسان نے اپنے درونی جوش اور جذبات نفسی سے متاثر ہو کر الفاظ وضع کر لیے؟

میں اسلاف کی اس بحث کو یہاں یوں چھیڑنا نہیں چاہتا کہ قطع نظر اس سے کہ یہاں کا یہ موضوع نہیں ہے۔ اس وقت تک کوئی فیصلہ ایسا قطعی حتمی جس سے مخالف احتمال کا استیصال ہو جائے نظر سے نہیں گزرا۔ ہاں ان ابحاث کے مطالعہ سے علاوہ دماغ کی ذکاوت وجودت اور انسانی طبیعت کی جدت و ذہانت ضرور معلوم ہو جاتی ہے۔ (1)

اس خاکدان عالم کو جس وقت بھی انسان کی آمد و اقامت کا شرف حاصل ہوا، اس وقت کے لیے یہ فرض کر لینا کہ "پہلا جوڑا انسان کا ناطق نہ تھا، بلکہ محض صوت لایعنی اور حرکات عضو سے اظہار حاجت اور باہمی مفاہمت ہو جاتی تھی، پھر موقع موقع سے الفاظ وضع ہونے لگے، جنھوں نے رفتہ رفتہ ایک زبان کی بنیاد ڈال دی" یہ ایک ایسا خیال ہے، جس سے یہ امر لازم آتا ہے کہ ایک زمانہ انسان پر ایسا بھی گزر چکا ہے کہ باوجود انسان ہونے کے وہ اپنے منھ

پانچواں باب۔

فلسفۂ ارتقائے لسان

زبان اور اصولِ ارتقا:

عربی زبان کے ارتقا کا ایسا کمال جس سے آگے کسی رتبہ یا درجہ کا ہونا خیال میں بھی نہیں آسکتا وہ اشتقاق ہے۔ لیکن اس سے پہلے مختصر الفاظ میں ان مراحل و منازل کا بیان کر دینا ضروری ہے جو زبان کے متعلق محققین علمائے السنہ نے اپنی تصانیف میں بیان کیے ہیں، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اشتقاق ہی ترقی کی ایسی آخری منزل ہے، جہاں پہنچ کر قوت واہمہ بھی یہ تجویز نہیں کر سکتی کہ زبان کے کمال کے لیے اب اور کیا ہونا چاہیے۔

——— 7 ———

اس دور کے علمائے السنہ یا اس پر متفق ہیں کہ زبان کی تاسیس حکایت صوتی کے اصول پر ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ انسان وہی بولی بولتا ہے، جس بولی کو وہ اپنے دور و ملاقات سے سنتا ہو زبان کہتا ہے۔ ایران کی زبان فارسی، عرب کی عربی، انگلینڈ کی انگریزی اور فرانس کی فرانسیسی ہے۔ انسان کا جو بچہ جہاں پیدا ہوگا، اس کے کان اسی بولی کو سنیں گے، جسے اس جگہ کے باشندے بولتے ہوں گے۔ ایک ہندی بچہ اگر عرب میں پیدا ہو یا پیدائش کے بعد حواس کے آغاز عمل سے پہلے وہاں پہنچ جائے، تو باوجود اس کے کہ ماں اور باپ اس کے ہندی ہیں اور صدیوں سے اس کے خاندان کی زبان ہندوستان کی زبان ہے، لیکن یہ بچہ اپنے گرد و پیش چونکہ عربی سنتا ہے، اس لیے یہ اسی کی حکایت کرے گا۔ اس ماحول میں اس بچہ کی زبان عربی ہوگی۔ اس کی مادری زبان ہندی اس کے لیے اس وقت ایسی ہی اجنبی ہے، جیسا کہ عربی النسل کے لیے ہندی بیگانہ ہے۔ (1)

——— 8 ———

میری دلیل یہ ہے کہ اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پرورش پائے، جہاں کوئی نہ آدمی ہو، نہ ہمدرد، وحوش و طیور، چرند و پرند، درخت اور بوٹی کے سوا کسی بنی نوع انسان کا وہاں نشان و پتا تک نہ پایا جائے، تو وہ بچہ جوان ہو کر بلکہ بڑھاپے تک بھی بولنے پر قادر نہ ہوگا۔ اس کے منھ

تنقید و تبصرہ

۱- ابلیس پر تعقب و تبصرہ

—ڈاکٹر عبدالستار صدیقی—

۲- ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے تعقب و تبصرہ پر ایک تنقیدی نظر

—مولانا اکرام اللہ خاں ندوی—

۳- ابلیس

—نواب حبیب الرحمٰن خاں شروانی—

۴- تقریظ بر ابلیس

—مفتی عبداللطیف صاحب—

۵- تقریظ

—پروفیسر سید شبیر علی صاحب—

t t t

سے مثل حیوانوں کے آواز نکالتا تھا۔ مرورِ ایام سے مہمل اصوات الفاظِ موضوع کے قالب میں ڈھل کر معانی کے مقابل قرار پا گئے۔

علاوہ ازیں یہ شرافتِ انسانی اور اتفاقاً یا معنی کی ایسی اہانت ہے کہ اس کی صراحت کسی عالمِ لغت نے اپنے قلم سے نہیں لکھی، اگرچہ بعض مذاہب جو وضعِ لغت کے متعلق بیان کیے گئے ہیں، ان سے یہ اعتراض لازم آتا ہے (اور ان کا مقابل گروہ جو اس کا قائل ہے کہ انسان اپنی گفتگو کے لیے الفاظ اپنے ساتھ ہی ساتھ لایا ہے، یہی اعتراض پیش کر کے اول سے انھیں ساکت وصامت کر دیتا ہے) تاہم تصریح کے ساتھ آج تک اس کا قائل ایک بھی نہیں ہوا کہ انسان کی نسل پر وہ عہد بھی گزر چکا ہے، جب کہ وہ محض گونگا تھا۔

انسانِ اوّل کی زبان کا مسئلہ

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے انسان کی زبان کیا تھی اور اس کا علم اس کو کیوں کر حاصل ہوا؟ اس بحث پر انسان کے حوصلہ کی وہ بلند پروازی جس کے ارتقا کا اندازہ قوتِ واہمہ کے بھی تصرف سے کبھی کبھی خارج ہو جاتا ہے، اپنا پورا جلوہ دکھاتی ہے۔ اس لیے کہ وقوعات وحقائق پر اگر اکتفا کیا جائے تو پھر جولانیِ طبع کا موقع کہاں سے آئے؟

یہی سبب ہے، جو ایک فلسفی جب تک یہ نہ ثابت کر لے کہ حضرت آدم بھی فیلسوف تھے، وہ علمِ فلسفہ اور اس کی تاریخ کو نامکمل وناقص جانتا ہے۔

شاعری کی تاریخ میں اگر اشعار وقصیدے کی نسبت آدم d کی طرف (۱) نہ کی گئی، تو بزمِ مشاعرہ میں گویا شمعِ محفل ہی نہ تھی۔ پھر علمائے لغت سے یہ کیوں امید رکھی جائے کہ وہ اپنی تحقیقات کا سلسلہ حضرت آدم تک پہنچانے میں قاصر رہیں گے۔

علم اللغت کا مورخ سب سے پہلے حضرت آدم d کی ایک زبان قرار دیتا ہے، پھر ان کے کنبے میں اس زبان کی تعلیم کا طریقہ بیان کرتا ہے۔ معاشرت کے پھیلاؤ و ضروریات کی افزونی اور عمرانی زندگی کی پیچیدگیاں جب نئے الفاظ کا مطالبہ کرتی ہیں، تو اس وقت کن اصول پر حضرت آدم الفاظ وضع کرتے ہیں اور وضعِ الفاظ کا کیا طریقہ اپنی اولاد واحفاد کو تعلیم فرماتے ہیں؟ یہ سارے دقیق ولاینحل مسائل اس مورخ کے قلم سے اس صفائی کے ساتھ سلجھتے چلے آتے ہیں کہ گویا یہ سب اس کا مشاہدہ ہے یا خبرِ متواتر سے اس کا علم ہوا ہے۔ یہاں تک کہ حضرت آدم کا

سنی ہوئی مٹی کے تختیوں پر علوم لکھنا، ان تختیوں کا آگ میں ڈال کر پکا لینا، طوفان نوح میں ان کا منتشر ہونا، پھر بعض تختیوں کا بعض اولاد آدم کو ملنا؛ یہ سب گویا بیان واقعہ اور آنکھوں کا دیکھا ہوا مشاہدہ ہے۔

مورخ کا قلم ان طبع آزمائیوں اور دقیق حماقتوں پر یوں دلیلیں لاتا ہے اور دوسرے گروہ فریق مقابل کے یہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ میں اس وقت ان سب دلیل و براہین اور اعتراض و جواب کو چھوڑ کر صرف ان مذاہب کے بیان پر اکتفا کرتا ہوں، جو اس وقت تک وضع الفاظ کے متعلق علمائے لغت نے قرار دیے ہیں۔

دو مسلک [۱- اشعری ۲- معتزلی]

اصول علمیہ کے طور پر اس مسئلہ میں دو مسلک ہیں۔

۱- ایک تو یہ ہے کہ الفاظ کی وضع الہام و توقیف سے ہوئی۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدم کی تخلیق فرمائی، تو انھیں گفتگو کے لیے الفاظ بھی بتائے گئے جب وہ اس خاک داں عالم میں آئے، تو حسب ضرورت الفاظ کی وحی بھی ان کی جانب ہوتی رہی، یہاں تک کہ مجموعہ الفاظ نے ایک زبان کی صورت اختیار کر لی۔ (۱)

یہ مسلک علمائے اسلام میں امام اشعری کا ہے۔ سعید ابن جبیر، جلال الدین سیوطی، ابن فارس، ابن زید اور ابن حاجب کی بھی تحقیق اسی کے قرین قریب معلوم ہوتی ہے۔

۲- دوسرا مسلک یہ ہے کہ الفاظ وضع کرنے والا خود انسان ہے۔ اپنے نفس اور ماحول کی تحریکات سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ اس نے الفاظ کو وضع کیا، جس نے ایک زبان کی صورت پھر اختیار کر لی۔

یہ مسلک گروہ معتزلہ کا ہے۔ ابو ہاشم نے یہ تحقیق پیش کی اور اس کے متبعین نے اسے تسلیم کیا۔ ایک یہ مسلک بھی ہے کہ ابتدائی تعلیم الفاظ کی تو بذریعہ وحی ہوئی، پھر انھی الفاظ معلومہ کو گھٹا بڑھا کر یا بعض کو بعض سے ترکیب دے کر انسان نے اپنی اصطلاحات کے لیے الفاظ کو اور وضع کر لیا، لیکن حقیقت میں یہ کوئی مستقل مسلک نہیں، بلکہ مسلک اشعری کا ایک دوسرا اسلوب بیان ہے۔

مسلک معتزلہ کی تین شکلیں:

لیکن مسلک معتزلہ کے اصول تاسیس کی جب تشریح کی گئی تو اس کی تین مستقل صورتیں ہو گئیں۔

۱ ایک گروہ تو اس کا قائل ہوا کہ انسان نے جب آنکھ کھولی، تو اسے موجوداتِ عالم میں مختلف آوازیں سنائی دیں۔ کچھ تو حیوانوں کی آوازیں تھیں، جو مختلف حالتوں میں جداگانہ کم و کیف سے ان کے منھ سے نکلتی تھیں، مثلاً جب مرغی چیل کو دیکھتی ہے، تو اپنے بچوں کو اس کا شکار ہو جانے سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک قسم کی موٹی اور مسلسل آواز نکالتی ہے لیکن جب کہیں مکا کا دانہ پاتی ہے اور بچوں کو اس کے لیے بلاتی ہے تو اس وقت اس کی شفقت و پیار کی آواز سے کچھ اور انداز پایا جاتا ہے۔ اس سے ترہیب و ترغیب کے وقت دو مختلف آوازوں کا نکالنا انسان نے سیکھا۔ اسی طرح دیگر حیوانوں کی آوازوں کو سنتا رہا اور ان کی مختلف حالتوں کے تغیرات کا اندازہ کرتا گیا۔ پھر درختوں کی جنبش، ہوا کا چلنا، پتوں کا گرنا، پانی کا برسنا، بادل (!) کا گرجنا، غرض یہ کہ دنیا کی صدائیں تھیں، جو انسان کے گرد و پیش گونج رہی تھیں۔

اب انسان نے بھی چاہا کہ ان آوازوں کو اپنے منھ سے نکالے۔ چناں چہ اس نے جب اس کا ارادہ کیا، تو اس کا آلۂ صوت چوں کہ زیادہ لچک دار اور موزوں تھا، اس لیے کائنات کی صدائیں اس کے منھ سے جب صدائے بازگشت ہو کر نکلیں، تو زیادہ صاف اور زیادہ قابلِ افہام و تفہیم تھیں۔ اسی بنیاد پر الفاظ کی تعمیر شروع ہوئی، جسے کچھ عرصے میں زبان کا رتبہ دے دیا گیا۔

۲- دوسرے گروہ نے یہ کہا کہ انسان کی طبیعت میں وضعِ اصوات کی قابلیت فطری ہے، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ کا نکل جانا، حالتِ مرض میں اضطراری طور پر ہائے وائے کرنا، خوشی میں واہ واہ بے ساختہ کہہ اٹھنا۔ یہ اصوات تعلیمی و اکتسابی نہیں ہیں، بلکہ طبعی ہیں۔ بعینہٖ اسی طرح مختلف جذبات و خواہشات کے وقت خود بخود طبیعتِ انسان نے ایک آمد پیدا کی، جسے آگے چل کر لفظ کی شان حاصل ہوگئی۔ پھر جب ضروریات اور اشیا کے نام وضع کرنے اور خیالات کے اظہار کا موقع آیا، تو اس وقت بھی طبیعت کی خلاقی ظاہر ہوئی اور اس وقت قوتِ ناطقہ منفعلہ کی تاثیر و تاثر سے انسان جو کچھ بولا، انھی طبعی صداؤں اور بولیوں کے مجموعے سے ایک زبان بن گئی۔

۳- تیسرے گروہ نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ جس طرح مختلف اشیا کے تصادم سے مختلف

آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح قوائے مدرکہ پر جب خیالات مختلفہ کی ضرب پہنچتی ہے تو اس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے، جس کا لقب زبان پر آ کر لفظ ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک پتھر کے ٹکڑے سے جب پتھر کو ٹکرایا جائے، تو اس کی ایک آواز ہوگی لیکن پتھر کو جب لوہے سے ٹکرایا جائے گا، تو اب اس کی جو آواز ہوگی، وہ پہلی آواز سے مغایر ہوگی۔ اسی طرح پتھر کو مختلف موجودات سے ٹکراتے جائیے تو اختلاف شے سے اختلاف صوت حاصل ہوتا جائے گا **وقس الباقی علی ھذا**

انسان کا دماغ جس کا ہر حصہ اپنا احساس و ادراک جداگانہ رکھتا ہے، جب انہی قوائے دماغیہ پر محسوسات، مسموعات اور مرئیات کی مختلف تاثیروں کی چوٹیں پہنچیں اور خود انسان کے داخلی جذبات و تاثر نے بھی قوائے مدرکہ پر ضرب پہنچائی، تو ان سے مختلف اور گوناگوں آوازیں پیدا ہوئیں اور انہی مختلف آوازوں کو جب انسان نے اپنی خلقی فطری قوت و استعداد سے تنظیم دی، تو اس سے زبان پیدا ہوئی۔

جو زیرِ بحث زبان کے متعلق مستقل خیالات بس یہی چار ہیں۔ تین ان میں سے بتاتے ہیں کہ خود انسان نے ہی ابتداءً الفاظ وضع کیے اور ایک مذہب کا یہ دعویٰ ہے کہ ابتدا الہام سے ہے۔ اس کے سوا جو اور مذہب بیان کیے جاتے ہیں، وہ فی الحقیقت انہی مذاہب اربعہ کے تداخل کا نتیجہ ہیں۔

میزانِ السنہ میں عربی زبان کا وزن۔

اس مقام پر نفس مذہب کا بیان تفصیل کے ساتھ اس لیے کیا گیا کہ ان میں سے الہامی یا اصطلاحی جو کوئی مذہب بھی صحیح مان لیا جائے اور پھر اسے میزان قرار دے کر عربی زبان کو تولا جائے، تو صاف نظر آ جائے گا کہ سب زبانوں سے زیادہ وزن میں کانٹے کی تول عربی زبان ہے۔ مثلاً جامعیت و کمال اور حقیقت معنی کا لفظ سے انکشاف جس صحت و واقعیت کے ساتھ زبان عربی میں پایا جاتا ہے، اس کا سراغ تک کسی دوسری زبان میں نہیں ملتا۔ اس سے عربی زبان کا الہامی ہونا بمقابلہ دیگر السنہ زیادہ قرین قیاس ہو جاتا ہے۔

پھر لفظ عربی کی ترتیب حروف میں تناسب اور مدلول معنی سے حرفوں کی ہیئت کی مناسبت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر لغت و الفاظ کی وضع انسان ہی کی اصطلاح ہے، تو عربی زبان کا وضع

کرنے والا بڑا ہی کامل اور صحیح ادراک و احساس کرنے والا انسان تھا، جس کے مقابلہ میں دیگر السنہ کے وضع کرنے والوں کا وہی حال ہے، جو چراغ کا آفتاب تاباں کے سامنے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ من جملہ ان کمالات کے جنھوں نے بنی آدم کی عزت و (1) شرافت کا سکہ اس خاکدان عالم میں جاری کر دیا، ایک بہت بڑا کمال انسان کا نطق اور گویائی ہے۔

حیوان لایعقل جس حد تک کہ عقل و تمیز سے بے بہرہ ہیں، اسی مرتبہ تک نطق اور گویائی سے بھی محروم ہیں۔ گویا نوع انسان کے لیے یہی ان کا امتیاز خصوصی کہ وہ اپنے جذبات، خیالات، احساسات اور واردات کا اظہار اپنی زبان و بیان سے کرتا ہے۔ اس کی تمام برتریوں کا زینہ بن گیا۔

اس بدیہی مسئلہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے انصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھا جائے تو عربی زبان کا دیگر السنہ پر وہی شرف محسوس و مشہود ہوتا ہے، جو خود عرب کی زبان و کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر حاصل ہے۔

عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں۔

اس کی حقیقی علت باعتبار واقعہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، لیکن باعتبار ظاہر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن اصول و ضوابط کے دائرہ میں حروف الفاظ عربی کا اپنا جلوہ دکھا رہا ہے، اس قدر حسن کا لحاظ یا تو بیشتر دوسری زبانوں نے پایا ہی نہیں یا اگر پایا بھی، تو نقص دوامی سے وہ پاک نہ ہو سکا۔ اس لیے عجمیوں کی بولی صوت حیوانی سے تو ممتاز و فائق ہو گئی لیکن مرتبہ کمال کے حاصل کرنے سے بہرحال دور رہی۔

زبان اور مخارج۔

مثلاً صوت کو جس کمال و خوبی کے ساتھ عربی زبان نے استعمال کیا ہے اور حسن، قوت و بلاغت کے ساتھ اس نے مخارج کا احاطہ کیا ہے، اس کا نمونہ کسی بھی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ حلق، تالو، زبان، مسوڑا، دانت اور ہونٹ یہی چھ اعضا ہیں، جن کے باہمی اتصال و انفصال سے ہوا سے لطیف ایک صوت صدا بن کر کانوں تک پہنچتی ہے۔ اسی لیے ان اعضائے ستہ کا نام مخارج حروف ہے۔ (1)

یہ واقعہ ہے کہ جب تک ہوا مخارج میں پہنچ کر لطیف نہ ہو گی، حرف یا لفظ کا آلات صوت

سے پیدا ہونا ممکن ہے۔

بعض دیگر قوموں میں جنھوں نے اپنی زبان کے نظام کلام کو ضابطہ و قانون میں لانے کی کوشش کی ہے، انھوں نے اپنی زبان کے حروف تہجی کے لیے مخارج بھی مقرر کیے ہیں لیکن باوجود سعی و کوشش نہ تو مخارج تعداد میں آلات صوت کے برابر ہیں اور نہ ہی ایک زیادہ۔

مثلاً سنسکرت (جس کا عجمی زبانوں پر ایک نمایاں تفوق ماہرین علم السنہ خمیہ کے نزدیک مسلم و محقق ہے) اس نے مخارج حروف تہجی کے لیے آٹھ مقام متعین کیے اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے، جسے عجمی زبان نے پیش کیا ہے۔

ان زبانوں کو چھوڑیے، جنھوں نے نہ مخارج کو جانا، نہ اپنے حروف کے لیے ان کے ہاں قواعد تعلیم وضع ہوئے ہیں۔ بلکہ ان زبانوں کو لیجیے، جنھوں نے ابتدا ہی سے وضع اصول و ضوابط کی کوشش کی ہے۔ ان میں بھی سنسکرت سے زیادہ احاطہ آلات صوت کا کسی نے نہیں کیا۔

اب عربی زبان کو لیجیے جس کے حروف تہجی کی کل تعداد انتیس ہے۔ اس نے سب حروف کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا، تو مخارج کا تعین سترہ مقام پر ہوا۔ مثلاً حلق ایک آلۂ صوت ہے۔ عربی میں چھ حرفوں کا یہ مخرج اس طرح پر ہے کہ بعض کا تعلق ابتدائے، بعض کا وسط سے اور بعض کا انتہائے حلق سے ہے۔

سنسکرت اس کی تو مدعی ہوئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے اس حصہ خاص کو متعین نہ کر سکی جس حصہ سے اس حرف کے ادا کا تعلق تھا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب مخصوص میں تمیز نہ ہوئی، تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی حالت ضعیف و کمزور ہوگی۔ متکلم جہاں سے اس کا جی چاہے گا، ادا کرے گا۔ صحت تلفظ کے جانچنے کا جب (1) کوئی معیار نہیں رہا، تو پھر اس کا اصل مخرج سے منحرف ہو جانا بالکل ممکن اور قرین قیاس ہے۔ نتیجہ یہی عدم امتیاز اور عدم تخصیص و تعیین اس امر کی دلیل ہوئی کہ عربی کے مقابلہ میں عجمی کا یہی حال ہے، جو حیثیت ان کی ہر کا عجمی بولی کے سامنے ہے۔

عربی حروف کے مخارج کی اجمالی تفصیل:

مزید توضیح کی غرض سے مخارج حروف عربی کی تفصیل مختصر الفاظ میں درج ذیل ہے

١۔ ہمزہ اور ہا کا مخرج اقصائے حلق ہے یعنی حلق کا وہ حصہ ہے جس کی نہایت سینے کی

طرف ہے۔

۲ عین اور حا کا مخرج وسط حلق ہے۔

۳ غین اور خا کا مخرج حلق کا ابتدائی حصہ ہے۔

عربوں نے جس طرح حلق کے تین حصے مقرر کیے ہیں: ادنیٰ، اوسط اور اقصا۔ اسی طرح بقیہ پانچ آلات کے بھی حصص متعین ہیں، جیسا کہ بیان ذیل سے واضح ہوگا

۴ قاف کا مخرج اقصائے زبان اور تالو کا وہ حصہ جو اس حصہ زبان کے مقابل ہے۔

۵- کاف کا مخرج زبان کا وہ حصہ جو اقصائے زبان یعنی مخرج قاف سے اوپر کی جانب محض متصل اور بالکل ہی مقارن ہے۔ اسی لیے قاف و کاف قریب المخرج کہے گئے ہیں۔

۶- جیم شین اور یا کا مخرج وسط زبان اور تالو کا وہ حصہ جو وسط زبان کے مقابل ہے۔

۷- ضاد کا مخرج زبان کا کنارہ ڈاڑھ کے ساتھ ہے، جسے عربی میں **اضراس** کہتے ہیں۔

۸- لام کا مخرج کنارۂ زبان کا حصہ اگلا اور تالو کا وہ حصہ جو اس کے مقابل ہے۔ اس حرف کے ادا میں تالو کا وہ حصہ شامل ہے، جو ضاحک و ناب کا مسوڑا ہے۔

۹- را کا مخرج نون کے مخرج کے قریب ہے۔ یعنی پشت زبان اور ثنایا علیا کے مسوڑھوں سے ادا ہوتا ہے۔ (۱)

۱۰- طائے مہملہ، دال مہملہ اور تائے فوقانیہ کا مخرج وسط طرف زبان اور ثنایا علیا کی جڑ کا درمیانی حصہ ہے۔

۱۱- نون کا مخرج زبان کے سرے سے جو حصہ زبان کے قریب ہے اور دونوں اگلے دانتوں کا مسوڑا ہے، جنھیں عربی میں **ثنایا علیا** کہتے ہیں۔

۱۲- صاد، سین اور زائے معجمہ، یہ حروف صفیر ہیں۔ مخرج ان کا طرف زبان اور ثنایا سفلی کی جڑ کے درمیان میں جو جگہ ہے، وہی مقام ان تینوں کا مخرج ہے۔

۱۳- ظا، ذال اور ثا: زبان کا کنارہ اور ثنایا علیا کا کنارہ ان کا مخرج ہے۔

۱۴- فا: اس کا مخرج لب زیریں کا حصہ باطن اور ثنایا علیا کا کنارہ ہے۔

۱۵- با، میم اور واو کا مخرج دونوں لب ہیں، لیکن واو کے ادا میں دونوں ہونٹ کھلے رہتے ہیں، چپتے نہیں، میم اور با میں لپٹ جاتے ہیں۔ ہاں! میم کی ادا میں ناک کا بانسہ بھی شامل ہے۔

۱۶ - نون ساکن اور میم ساکن کا حالت اخفا اور ادغام میں مخرج خیشوم ہے اور اس حالت میں ان دونوں کا نام غنہ ہے۔

۱۷ - الف کا مخرج حلق اور منہ کا جوف ہے، حلق ہی سے نکل جاتا ہے۔

فائدہ حروف شفتین یعنی واو، میم اور با اگرچہ ان کا مخرج دونوں لبوں کو بتایا گیا ہے، لیکن باعتبار واقعہ ہر ایک کا مخرج جداگانہ ہے۔ لبوں کا مل کر بند ہو جانا، لبوں کا کھلا رہنا اور آگے کی طرف بڑھ جانا، لبوں کا مل کر ایک آواز معاونت خیشوم پیدا کرنا، یہ تینوں باعتبار واقعہ تین مستقل ممتاز اصوات ہیں۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ مخارج حروف عربیہ انیس ہیں۔

سنسکرت کے دعوے پر ایک نظر

اب زبان سنسکرت کے اس دعوے پر کہ حروف حلقی کا وجود یہاں بھی ہے، ایک تنقیدی نظر ڈالتا ہے (۱)

ک ( )، کھ ( )، گ ( )، گھ ( )، الف ممدودہ ( )، مقصورہ ( ) اور نون غنہ ( )۔ یہ چھ حرف ہیں جن کا مخرج سنسکرت نے حلق کو قرار دیا ہے۔ انصاف کی نظر سے دیکھیے کہ ان میں کون سا حرف ہے، جو حلق سے ادا ہوتا ہے۔

مجودین قرا نے ایک آسان قاعدہ عوام کے لیے یہ بتایا ہے کہ جس حرف کا مخرج معلوم کرنا ہو تو اس کے قبل ہمزہ مفتوحہ لا کر اس حرف کو ساکن کر دو، اور پھر اسے ادا کرو، جو اس کا صحیح حقیقی مخرج ہوگا، وہ اس طرح متعین محسوس ہو جائے گا۔ مثلاً اَلْ، اَبْ، اَجْ، اَیْ اسی قاعدہ پر [illegible] اور عین کے ساتھ ہمزہ مفتوحہ ملا دو اور اَعْ اور اَهْ کہہ کر معلوم کر لو کہ ان دونوں کا مخرج حلق ہے، لیکن کاف کے ساتھ یا نون غنہ کے ساتھ جب ہمزہ مفتوحہ کو ملائیں گے، تو اَکْ اور اَنْ کی صدا صاف بتائے گی کہ پہلے کا مخرج اقصائے زبان اور دوسرے کا خیشوم یعنی ناک کا بانسہ ہے۔ ان دونوں حرفوں کا کوئی تعلق حلق سے نہیں ہے۔ یہی حال بقیہ تین حرفوں کا ہے کہ ان میں سے کوئی حرف بھی حلق سے علاقہ نہیں رکھتا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عجم کی قوت تمیز عرب سے بدرجہا کم ہے۔ ان کے نزدیک زبان کا حصہ بعید ہی حلق کا حکم رکھتا ہے یا نون غنہ جس کی مثال میں سنسکرت کا لفظ تنگ بمعنی جسم پیش کیا جاتا ہے، اس کا مخرج حلق کو بتانا خیشوم و حلق میں عدم امتیاز کی دلیل ہے۔

صرف اسی ایک مثال سے قیاس کر لینا چاہیے کہ سنسکرت میں بقیہ مخارج سبعہ کا بھی صحت،

واقعیت کے ساتھ ایسا ہی علاقہ ہے جیسا کہ ان حروف خمسہ کا حلق کے ساتھ معلوم ہو۔

مخارج حروف کے تعین میں یہ بحث پیش نہیں کی جاسکتی کہ عرب جس حرف کا مخرج کسی عضو کو قرار دیں تو یہ بات ضروری ہے کہ ہم بھی اہل زبان کی اس حرف کا مخرج اسی عضو کو قرار دیں، یہ تو اپنے اپنے طرز ادا پر موقوف ہے۔ ہوسکتا ہے کہ عرب بجائے خیشوم اور اقصائے زبان سے ادا کرتے ہوں، اہل سنسکرت اسے حلق سے ادا کرتے ہوں، لیکن یہ چیز (۱) اس لیے پیش نہیں کی جاسکتی ہے کہ جب یہ وقت اس حرف کو ایک دقت عارض ہوئی اور اس کے عارض ہونے سے مخصوص کر دیا تو اب ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ اسے ادا کر کے یہ فیصلہ کرے کہ یہ حرف کس مقام سے ادا ہوتا ہے۔ سنسکرت نے پانچ حرف حلقی بتائے ہیں اور ہر ایک کی مشخص صورت ظاہر کر دی ہے۔ اب ایک ایک کو ادا کر کے دیکھو تو تمھیں معلوم ہو جائے گا کہ ان میں سے ایک کا بھی مخرج حلق نہیں ہے۔ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے۔ لہٰذا اس سے زیادہ مغالطہ تحصیل حاصل اور تطویل لاحاصل ہے۔

لیکن اس سے ایک عجیب راز کا انکشاف ہوتا ہے۔ عربی میں حرف غین اور خا کا مخرج حلق ہے، لیکن ہر ہندی آدمی ان دونوں حرفوں کو ادا کرے گا تو بجائے غین کے گاف ( ) اور خا کی جگہ کھ ( ) کہے گا، مثلاً ایک ان پڑھ کے منھ سے بجائے "غریب" "گریب" ( ) اور بجائے "خالی" "کھالی" ( ) ادا ہوگا۔

یہ ایک ایسا واقعہ ہے، جسے ہر شخص عوام کی گفتگو میں ہر وقت مشاہدہ کرتا ہے۔ اس سے بخوبی بلا تردید کہا جاسکتا ہے کہ سنسکرت کے حروف حلقی کسی وقت میں عربی کی حروف حلقی تھے، جو کثرت سے اپنی حیثیت اصلیہ سے ہٹتے اور دور ہوتے چلے گئے کہ آخر کار ان کی حیثیت نے ایک خاص شکل اختیار کر لی، لیکن پھر بھی بعض بعض حروف مثلاً گ اور کھ اس وقت بھی اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حرف عربی کی بگڑی ہوئی صوت و صدا ہے۔

اس خیال کی تقویت اس واقعہ سے اور زیادہ ہو جاتی ہے کہ ان دونوں کا شمار حرف حلقی میں روایتاً سنسکرت نے کیا ہے۔ استاد نے غین اور خا کو حلقی بتایا تھا۔ کچھ عرصہ تک صحت ادا کے ساتھ صحت مخرج کی تعلیم جاری رہی، لیکن رفتہ رفتہ عجمیت غالب آتی گئی اور صحت ادا میں فرق آگیا، مگر مخرج وہی یاد رہا، جو استاد نے بتایا تھا۔ یعنی گ اور کھ کا حلقی بتانا اس امر کی بین دلیل ہے کہ یہ

دونوں حرف کسی وقت میں (!) ضین اور ظا تھے، جو خاص عربوں سے لیے گئے تھے۔

تھجی ریدان بعض الفاظ عربی کو سنسکرت سے منقول اس بنا پر کہتا ہے کہ زبان سنسکرت اس کی تحقیق میں عربی سے پہلے مکمل ہو چکی تھی۔ شاید اس کی تحقیق تو اپنے موقع پر آئے گی کہ واقعہ یہ ہے، لیکن کاش ریدان کو یہ معلوم ہوتا کہ جس زبان کے حروف عربی حرفوں کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں تو اس زبان کے الفاظ الفاظِ عربی سے کہاں تک بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

بہر حال اس بحث کو چھوڑیے۔ اس لیے کہ اس کتاب کا موضوع عربی و عجمی زبان کا مقابلہ و موازنہ نہیں ہے، بلکہ فی الحال صرف خصوصیات اور محاسن زبان عربی کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اس لیے بعد بیان مخارج ایک مختصر بحث صفات حروف سے کی جاتی ہے۔

صفاتِ حروف:

عربوں نے اس ہیئت کو جو بوقت ادا حرفوں کو عارض ہوتی ہے، جب باعتبار صفات لحاظ کیا، تو انھیں کیف میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز پایا۔ کسی حرف میں سختی موجود تھی اور کسی میں سہولت تھی۔ اس لحاظ سے بھی عربوں نے حروف تہجی کو چند اقسام پر منقسم کیا ہے۔

مخارج حروف کو مقولۂ کمیت کے تحت اور صفات حروف کو ان کا کیف کہیے اور پھر یہ ملاحظہ کیجیے کہ ان دونوں کم و کیف کے اقسام متعددہ نے عربی حرفوں میں یہ خاص امتیاز پیدا کر دیا کہ ہر حرف کی ہیئت عارضہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئی۔

یہ ایک ناقابل انکار واقعہ ہے کہ عربوں کی زبان میں جس قدر نمایاں اختصاص امتیاز حروف کا پایا جاتا ہے، کسی دوسری زبان میں نہ یہ امتیاز ہے، نہ اس کے تلفظ میں اس طرح کا تعین ہے کہ محض سننے سے لفظ کا ہر حرف سامع کی سمجھ میں اس طرح آ جائے کہ ایک حرف کا دوسرے حرف سے التباس نہ ہونے پائے۔ مثلاً عربی زبان میں زا، ذال، ظا اور ضاد یا سین، صاد اور ثا میں جو خوبی تمیز محض ان کی اس ہیئت عارضہ سے رکھتے (!) ہیں، جو بوقت تلفظ انھیں عارض ہو جاتی ہے۔ ہر حرف اپنے وجود اور تشخص کو صاف صاف بتائے گا، لیکن اگر عجمی انھی حرفوں کو ادا کرے گا، تو اس کی نوعیت ادا میں یہ قابلیت نہ ہوگی کہ ہر حرف اپنے وجود کو آپ بتاتا ہو۔ یہاں یہ سب خاموش ہوں گے کہ سامع زا کی جگہ ذال یا ظا یا ضاد جو چاہے، سمجھ لے۔

''مشک آن ست کہ خود ببوید'' کی مثل عربی حرف پر صادق آتی ہے اور ''عطار بگوید'' کے

محتاج بل ہم کے دو تلفظ حروف ہیں۔ اس خصوصیت کو پیش نظر رکھ کر باعتبار کیف حروف کے اقسام مشہورہ حسب ذیل ملاحظہ ہوں:

۱ مجہورہ جن کی آواز میں بلندی ہو۔
۲ مہموسہ جن کی آواز ہلکی اور دھیمی ہو۔
۳ شدیدہ جن کی آواز میں سختی ہو۔
٤ رخوہ جن کی آواز میں نرمی ہو۔
۵- مستعلیہ جن کی ادا میں زبان بلند ہوتی ہے۔
٦- مستفلہ جن کی ادا میں زبان پست ہوتی ہے۔
۷- مطبقہ جن کی ادا میں زبان تالو سے لگتی ہے۔
۸- مذلقہ جن کی آواز میں تیزی ہو۔
۹- صفیریہ جن کی آواز گنجشک کی آواز سے مشابہ ہو۔
۱۰- قلقلہ جن کی ادا کے وقت مخرج میں جنبش پائی جائے۔
۱۱- منفتحہ جس کی ادا میں زبان اور تالو کے درمیان کشادگی رہتی ہو۔
۱۲- مصمتہ ایسے حروف کہ بغیر حروف مذلقہ کے محض انہی سے کوئی لفظ رباعی یا خماسی نہ بنے؛
یعنی محض یہ حروف رباعی یا خماسی بنانے سے خاموش ہیں۔ (!)
۱۳- منحرفہ جس کی ادا میں زبان پلٹتی ہو۔
١٤- مکررہ جس میں قابلیت تکرار کے قبول کرنے کی ہو؛ یعنی اگر اس کی ادا میں احتیاط نہ کریں، تو وہ مکرر ہو جائے۔
۱۵- متفشی جس کی ادا میں آواز پھیلتی بکھرتی ہو۔
١٦- مستطیل جس کی آواز میں درازی ہو۔

علاوہ ان کے اور بھی بہت سی قسمیں ہیں، مثلاً مدہ، لین، ہاوی، جوف، غنہ وغیرہ۔ تفصیل کے لیے فن تجوید کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہاں محض چند اقسام مشہورہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔

اجتماع ضدین کی نفی:

ہاں! بعض صفات بعض کی ضد و مقابل ہیں۔ ان کا اجتماع حرف واحد میں نہ ہوگا، مثلاً

مجہورہ ضد مہموسہ، شدیدہ ضد رخوہ، مستفلہ ضد مستعلیہ، مصمتہ ضد مذلقہ، مطبقہ ضد منفتحہ ہے اور بعض صفتیں ایسی ہیں، جو باہم ضد نہیں ہیں۔ ایسی صفات ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں۔

غرض سہولت ذیل میں ایک جدول پیش کی جاتی ہے۔ اسے دیکھ کر بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ہر حرف کے اوصاف کیا ہیں:

الف	مجہورہ	رخوہ	مستفلہ	منفتحہ	مصمتہ	جوفی	
ب	〃	شدیدہ	〃	〃	مذلقہ	قلقلہ	
ت	مہموسہ	〃	〃	〃	مصمتہ	•	
ث	〃	رخوہ	〃	〃	〃	•	
ج	مجہورہ	شدیدہ	〃	〃	〃	قلقلہ	
ح	مہموسہ	رخوہ	〃	〃	〃	•	
خ	〃	〃	مستعلیہ	〃	〃	•	(!)
د	مجہورہ	شدیدہ	مستفلہ	〃	〃	قلقلہ	
ذ	〃	رخوہ	〃	〃	〃	〃	
ر	〃	متوسطہ	〃	〃	مذلقہ	منحرفہ	مکررہ
ز	〃	رخوہ	〃	〃	مصمتہ	صفیرہ	
س	مہموسہ	〃	〃	〃	〃	〃	
ش	〃	〃	〃	〃	〃	حرف تفشی	
ص	〃	〃	مستعلیہ	مطبقہ	〃	صفیرہ	
ض	مجہورہ	〃	مستفلہ	〃	〃	مستطیلہ	
ط	〃	شدیدہ	مستعلیہ	〃	〃	قلقلہ	
ظ	〃	رخوہ	〃	〃	〃		
ع	〃	متوسطہ	مستفلہ	منفتحہ	〃		
غ	〃	رخوہ	مستعلیہ	〃	〃		
ف	مہموسہ	〃	مستفلہ	〃	مذلقہ		

ق	مجہورہ	شدیدہ	مستعلیہ	〃	مصمتہ	قلقلہ	
ک	مہموسہ	〃	مستفلہ	〃	〃		
ل	مجہورہ	متوسطہ	〃	〃	مذلقہ	منحرفہ	
م	〃	〃	〃	〃	〃		
ن	〃	〃	〃	〃	〃	حرف غنہ	
و	〃	شدیدہ	〃	〃	مصمتہ	حرف مد	حرف لین
ہ	مہموسہ	رخوہ	〃	〃	〃	〃	(۱) 〃
ء	مجہورہ	شدیدہ	〃	〃	〃		
ی	〃	رخوہ	〃	〃	〃	حرف مد	حرف لین

کم و کیف حروف عربیہ

حروف عربیہ کے متعلق دیگر اصول و ضوابط کی تفصیل فن تجوید میں موجود ہے، اگر ان سے قطع نظر کر کے صرف کم و کیف یعنی مخارج و صفات کے اقسام پر ایک عالمانہ نگاہ ڈالی جائے تو سب سے پہلے عربی زبان کی یہ خوبی و خصوصیت سامنے آتی ہے کہ یہاں نہ صرف الفاظ ہی کی ذہنی ترکیب کے لیے قانون و ضابطہ ہے، بلکہ حروف تہجی اپنی انفرادی حالت میں بھی قانون و ضابطہ کے اندر اپنا تخلیقی جلوہ دکھاتے ہیں۔ اس وصف کے عیاں ہونے کے بعد شاید اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ایسے با اصول حرفوں سے جس لفظ کی ترکیب ہوگی اور پھر ان لفظوں کو باہم ترکیب دے کر جب کوئی جملہ بنایا جائے گا تو اس وقت زبان و بیان کی ابہت و رونق کس شان کی ہوگی، یہ ایک کھلا راز ہے۔

دوسری خصوصیت اس زبان کی یہ معلوم ہوتی کہ نہ صرف جملہ و کلام کے تشخص بلکہ لفظ و کلمہ کے جز بھی باہم ایسے ممتاز ہیں کہ کلمہ کے ایک جز کا دوسرے جز سے اشتباہ نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ کلام اور جملہ کی ترکیب الفاظ سے ہوتی ہے۔ اگر ایک لفظ دوسرے لفظ سے ممتاز نہ ہو تو نہ مبتدا معلوم ہو، نہ خبر، نہ فعل سمجھ میں آئے، نہ فاعل، نہ مفعول۔ گویا انسان کی بامعنی تقریر ایک صوت لایعنی و مہمل کی مرادف ہو جائے۔ اس لیے کہ محض منہ سے مسلسل آواز نکالنے کا نام کلام نہیں ہے۔ اس کی قابلیت تو حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہ گھنٹوں خاموش نہیں

ہوتے، لیکن چونکہ ایک ہی کم وکیف میں ان کی آواز کے تشخص ادا ہوتے رہتے ہیں، اس لیے وہ آواز کے مرتبے سے ترقی پا کر الفاظ بامعنی کی منزل تک نہیں پہنچ سکتے۔ پس اگر انسان کے کلام میں بھی امتیازِ الفاظ باقی نہ رہے، تو یہ حیوانوں کی آواز ہو جائے گی۔

پس جس طرح کلام کے تشخص یعنی الفاظ کا ممتاز ہونا کلام بامعنی کے لیے ضروری ہے، اسی طرح الفاظ بامعنی کے لیے اس کے اجزا یعنی حرفوں کی صوت کا ممتاز ہونا بھی ضروری ہے۔ (۱)

یہ مسئلہ بھی بیان ہو چکا کہ تقسیم مخارج وصفات نے عربی حرفوں کو کانٹے میں تول تول کر ایسا علیحدہ علیحدہ باہم ممتاز کر دیا ہے کہ ایک کا التباس دوسرے سے ہو نہیں سکتا، نیز یہ کہ اس وصف میں کوئی عجمی زبان عربی کے مقابلہ میں پیش نہیں کی جا سکتی۔ پس یہ کہنا کہ عربی کلمہ کے مقابلہ میں عجمی کلمہ کا وہی مرتبہ ہے، جو حیوان کی صوت کا عجمی کلمہ کے مقابلہ میں ہے بالکل ایک واقعہ ہوگا۔ اہل عجم کلام کے تشخص یعنی الفاظ کو تو باہم ممتاز کر سکے، لیکن اس تشخص کے اجزا یعنی حروف میں وہ مرتبہ امتیاز کا نہ پیدا کر سکے، جو عربوں کے یہاں تھا اور یہی بنیاد اس علو و رفعت کی ہے، جس پر محاسن زبان عربی کی عمارت تعمیر ہوئی۔

حکایت صوتی

اقسام صفات سے علاوہ ان خصوصیتوں سے جن کا تعلق ادائے حرف کے ساتھ ہے، ایک عجیب فائدہ علمیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس لفظ کے تلفظ ادا کرنے میں اس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اس کے تلفظ کی سماعت کرے، تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آ جاتا ہے۔

مثلاً لفظ اگر حرف شین سے شروع ہوا ہے، جو عربوں کے نزدیک تفشی کا حرف ہے، اب جس کلمہ میں یہ حرف پایا جائے گا، اس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا، عام ازیں کہ حسی ہو یا معنوی، مثلاً!

لفظ	**معنی**	**وجۂ مناسبت**
شباب	جوانی	اعضا اور جذبات بڑھ گئے
شبر	بالشت	ہتھیلی اور انگلیاں کھنچ جاتی ہیں
شحنہ	کوتوال	شہر پر اس کا احاطہ ظاہر ہے

شجر	درخت	برگ وشاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے
شبج	دراز کرنا، کھینچنا	مثلاً چمڑے کو خوب کھینچ کر تان دیا تو کہیں گے۔ **شبج الجلد** دعا مانگنے والے نے خوب ہاتھ پھیلا کر دعا مانگی تو کہیں گے۔ **شبج الداعی**
شجر	امر مختلف فیہ	پراگندگی کا اثر ہے (۱)
شر	بدی	انتشار و پراگندگی محتاج بیان نہیں
شرف	بزرگی	وسعت و احاطہ سے انکار نہیں ہوسکتا
شت	پراگندگی	روشن ہے
شتم	دشنام یعنی گالی	سامع یعنی جسے گالی دی جائے، اس کا انتشار قدرتی ہے
شجاع	پردل دلیر	بہادر کا احاطہ لابد ہے
شرع	قانون الٰہی	ہمہ گیری مسلم ہے
شحم	چربی	پگھلنا اور پھیلنا روز مرہ کا تجربہ ہے
شرح	بیان کرنا	وسعت نمایاں ہے

دوسری مثال۔ ر حرف مکرر ہے۔ اب اگر کوئی لفظ اس حرف سے شروع ہوا ہے، تو اس میں تکرار فعل کی طرف ایک اشارہ ہوگا۔

لفظ	معنی	
رقش	دو رنگ کی روشنائی سے لکھنا	
رقطہ	سیاہ میں سفید کی آمیزش	
رقص	ناچنا، پھیرے کرنا	
رهز	پاکوبی کرنا	
رهمة	پھوار	ان تمام الفاظ میں معنی مناسبت بیان سے مستغنی ہے
رجف	سردی سے کانپنا	
رکض	گھوڑے کو تیز چلانے میں ایڑ لگاتے جانا	
رعرعة	پانی کا ہلنا یا پیچ کا بہنا	

رعاف ناک سے خون کا جاری ہونا

رعش لرزہ

حرف را کی ایک صفت تو یہ ہے کہ وہ حرف مکرر ہے۔ لیکن علاوہ ازیں کچھ اور صفات بھی اس میں ہیں، مثلاً رخوہ، مجہورہ، مستفلہ اور منحرفہ وغیرہ۔ اس لیے ایسے کلمات جن میں رعایت تکرار کے معنی کی نہ پائی جائے، وہاں دیگر اوصاف مذکورہ بالا میں سے کسی کی رعایت ضرور ہوگی مثلاً

لفظ	معنی	صفت
رقاق	زمین نرم	رخوہ
رکز	آواز نرم	"
رقیق	غلام یا شے سیال	"
رکعۃ	مثاک یعنی ترچھا	مستفلہ
رکوع	پیچ خم کرنا	"
رمس	مسخ کر دینا	منحرفہ
رمیم	استخوان بوسیدہ	"
رمۃ	شے کے خلل کو درست کرنا	"
رمض	گرمی میں آفتاب کا سخت گرم ہونا	مجہورہ

حرف جیم میں چند اوصاف پائے جاتے ہیں: مجہورہ، شدیدہ، قلقلہ، مستعلیہ اور منفتحہ وغیرہ۔ اب جو کلمہ حرف جیم سے شروع کیا جائے گا، اس کے معنی میں کوئی مفہوم بلندی یا جنبش یا قوت، شدت وغیرہ کا ضرور ہوگا، مثلاً

لفظ	معنی	وصف
جفا	ستم ظلم	
جاب	سخت درشت	
جار	بسیار افزود	
جلب	سخت	شدیدہ یا مجہورہ
جلف	بہت ہی بے وقوف شخص	

جلّ	بہت	
جلا	تفخیم کے وقت جس لفظ سے خطاب کریں	
جلمد	مرد قوی	(|)
جاش	مضطرب ہوا دل	**قلقلہ**
جاف	زمین پر گرا دیا	**مستفلہ**
جبجب	زمین ہموار	منفتحہ

یہاں حرف خا پانچ **صفات** سے متصف ہے: رخوہ، مستعلیہ، منفتحہ، **مصمتہ** اور مہموسہ۔ اب جس کلمہ کا آغاز حرف خا سے ہوگا اس میں اوصاف مذکورہ بالا میں سے کسی صفت کی رعایت ضرور ہوگی مثلاً ایک صفت اس کی رخوہ ہے۔ پس بعض کلمات میں حرف خا سے ابتدا اس مقصد سے کی گئی ہوگی کہ اس کے معنی میں رخوی و مہموست کا کوئی پہلو ضرور ہوگا، مثلاً

لفظ	**معنی**	**وصف**
خصب	فراخ سالی	
خضب	سبزہ شاداب	رخوہ
خضم	تر اور نرم چیز کا کھانا جیسے ککڑی اور خربزہ وغیرہ	

دوسری صفت اس کی مستعلیہ ہے۔ بعض کلمات میں اس صفت کی رعایت ہوگی، جیسے:

خطر	پیمانہ کلاں	مستعلیہ
خطیر	مرد بلند رتبہ	(|)

تیسری صفت اس کی منفتحہ ہے۔ بعض کلمات میں اس صفت کا لحاظ ہوگا۔

خَرْق	زمین کشادہ	
خِرْق	جوان مرد اور ظریف	منفتحہ
خِرِّیق	بہت سخی آدمی	

وعلیٰ ہذا القیاس۔

اب میں اس بیان کو ختم کرتا ہوں۔ نقشہ میں ہر حرف کے صفات اسی لیے دے دیے گئے ہیں کہ جس کلمہ کو چاہو، اس کا حرف لے کر نقشہ میں اس کے صفات دیکھ لو اور معنی کے ساتھ ان کی

تطبیق خود کرلو۔ یعنی ضرورت اس کی ہے کہ علم تجوید میں کمال اور حاسہ سامعہ بدرجہ نہایت لطیف ہو۔ نقص، تعدد، عدم قابلیت کی وجہ سے اگر لفظ اور معنی میں کوئی مناسبت نہ پیدا کر سکا تو یہ اس کا قصور ہوگا، نہ کہ اس اصل و قاعدہ کا جس پر الفاظ عربیہ کی تاسیس ہوئی۔

چو بشنوی سخن اہل دل، مگو کہ خطاست
سخن شناس نۂ دلبرا خطا ایں جاست

t t t

دوسرا باب

مخارج وصفات و اعراب حروف

ایک عام اور سہل قاعدہ:

اب ایک ایسا قاعدہ بیان کیا جاتا ہے جس سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے اس کی ضرورت نہیں کہ مخارج وصفات حروف بھی معلوم کر لیے جائیں۔ بلکہ یہ ایک ایسا عام اور سہل قاعدہ ہے، جسے مکتب میں پڑھنے والا طالب علم بھی بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ شرط یہ کہ استاد نے اس قاعدہ کی طرف توجہ دلائی ہو۔

عربوں نے تین حرفوں کو وزن کلمات کے لیے مقرر کیا ہے: فا عین اور لام۔ ان میں سے پہلا اور پچھلا کم زور مانا گیا ہے۔ حذف وغیرہ کی آفت اکثر فا یا لام پر ہی آتی ہے۔ عین وسط میں ہے۔ اس لیے بہ نسبت ان دونوں کے اسے قوی تسلیم کیا گیا ہے۔ نیز اس کے حذف کے موقع بھی کم ہیں۔ اب اگر کسی کلمہ میں حرف عین مکرر آیا، تو قوی کی تکرار اس کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کے مفہوم میں زور یا تکرار یا مبالغہ پایا جائے گا، مثلاً عین کلمہ۔ اس طرح مکرر آیا کہ دونوں کے مابین کوئی اور حرف حد فاصل نہیں، تو لامحالہ ان دونوں میں ادغام کیا جائے گا اور اس صورت میں عین کلمہ مشدد ہو کر زور یا تکرار پر دلالت کرے گا، مثلاً **تعلّم** (بہ تکلف علم پانا)، **تقشّع** (ٹولی ٹولی [illegible] ہو)، **کسّر** (پاش پاش کر دیا)، **قطّع** (ریزہ ریزہ کر دیا)، **صرّف** (طرح طرح پھیرا)۔ تکلف اور تکرار پر عین کی تکرار اور تشدید بہت اچھی رہنمائی کر رہی ہے۔ لیکن اگر عین کی تکرار اس طرح ہوتی ہے کہ کوئی حرف دونوں میں فاصل ہے، عام ازیں کہ حرف زائد لام کلمہ ہو یا کوئی اور حرف۔ اس صورت میں تکرار عین سے مبالغہ سمجھا جائے گا، مثلاً **خشن** (سخت ہونا)، **عشب** (سبز گھاس) (۱) اور **غدن** (بڑھنا یا لٹکنا)۔ اب اگر کسی کے مزاج میں سختی بہت ہی زیادہ ہو جائے یا کسی جگہ گھاس بہت ہی بڑھ جائے یا کسی کے بال بہت ہی دراز ہو جائیں، تو پہلے اور دوسرے میں حرف شین اور تیسرے لفظ میں حرف دال جو عین کلمہ ہے، اس کی تکرار سے مبالغہ کا فائدہ حاصل کریں گے، مثلاً **اِخْشَوْشَنَ الرَّجُلُ** (شخص بہت ہی کھردرا یعنی سخت مزاج ہو گیا)، **اِعْشَوْشَبَ الْمَکَانُ** (جگہ گھاس بہت ہی بڑھ گئی)، **اِغْدَوْدَنَ الشَّعْرُ** (بال بہت ہی لٹک

آنے)، **غشمشم** (بہت ہی دلیر)، **عصبصب** (بہت ہی گرم)، **صمکمک** (بہت ہی سخت)، **عرکرک** (بہت ہی قوی ہمت)۔

اس ضابطہ و قاعدہ سے یہ سمجھنا چاہیے کہ جب کسی ثلاثی کو رباعی کے وزن پر لاتے ہیں تو الحاق لفظی کے ساتھ کوئی معنوی پہلو بھی اس میں ضرور ملحوظ ہوتا ہے۔ صرفیوں نے ابواب کے خواص جو مقرر کیے ہیں، اُن کے تتبع سے بعض میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ حرف کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ "رضی" اور "**مغنی اللبیب**" کا مطالعہ کرنے والے اسے اچھی طرح جانتے ہیں۔ ابن جنی نے بھی "خصائص" میں اس مسئلہ کو صراحت سے بیان کیا ہے کہ جس مصدر میں حرفوں کی تکرار ہوگی، وہاں تکریر معنی بھی ضرور پائی جائے گی مثلاً **زَعْزَعَة** (ہوا کا کسی چیز کو ہلانا)، **جَرْجَرَة** (اونٹ کے گلے کی آواز)، **قَلْقَلَة** (آواز پیدا کرنا یا ہلانا)، **قَرْقَرَة** (کبوتر، بطخ یا آنتوں کی آواز، قہقہہ)، **صَلْصَلَة** (گھنٹہ وغیرہ کی پیہم آواز یا جھنکار) **و علیٰ ہٰذا القیاس**

اعراب و حرکات کا فلسفہ:

یہیں اسی ذیل میں ابن جنی نے ایک ایسے امر کی طرف اشارہ کیا ہے، جس سے اس کا سراغ ملتا ہے کہ الفاظ کے اعراب و حرکات کی تعیین بھی ضابطہ و قانون سے خارج نہیں۔ ماضی و مضارع وغیرہ مشتقات کے حرکات و سکنات اتفاقی یا باہمی معاہدہ و قرارداد سے مقرر نہیں کر دیے گئے ہیں، بلکہ تعیین حرکات میں تناسب معنی کا بھی لحاظ ہے۔ مثلاً ماضی کا حرف آخر مبنی بر فتحہ ہوتا ہے اور مضارع کا حرف اول مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو شامل ہے۔ اس انضمام کی مناسبت سے اس کے لیے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چونکہ گزشتہ کا حال کھل جاتا ہے، اس لیے فتحہ مقرر ہوا، تاکہ حصول و انصرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح اور ضم کے معنی کو خیال کیجیے، پھر اس کی مناسبت ماضی و مضارع کے ساتھ دیکھیے، تو مرفوعات، منصوبات اور مجرورات کے اسرار منکشف ہو جائیں گے۔ فاعل کی بلندی اس کے مرفوع ہونے کی مقتضی ہے اور مفعول کی [illegible] اس کے نصب کی خواہاں ہے۔ رفع اور نصب کے معنی کا لحاظ فرمایئے، پھر حقیقت فاعل و مفعول پر غور کیجیے اور اس کا اعتراف کیجیے کہ اعراب و حرکات میں حکیمانہ اصول موجود ہے۔

مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے اور اس کے اعراب کو جر کہتے ہیں۔ جر کے معنی کھینچنا ہے۔ مضاف کو یہ اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اس لیے جر کی حرکت اس کے لیے قرار پائی۔ لیکن

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز
ورنہ در محفل رنداں خبرے نیست کہ نیست

اب ابن جنی کے اس لطیف اشارہ کو ملاحظہ کیجیے۔ اس نے اپنی مشہور کتاب ''خصائص'' میں یہ بیان کیا ہے کہ من جملہ اوزان مصادر ایک وزن مصدر کا **فعلان** ہے اور **فعلیٰ** کے وزن پر مصدر بھی آیا ہے اور صفت کا صیغہ بھی آتا ہے۔ دونوں وزنوں میں ایک امر مشترک یہ ہے کہ حرف متحرک کا سلسلہ ان میں قائم چلا آیا ہے۔ یعنی فا، عین اور لام تینوں متحرک ہیں۔ نہ کوئی حرف ساکن ہے، نہ حرفوں کا اعراب مختلف ہوا۔ تینوں حرفوں کا اعراب فتحہ ہے۔ حرکات ثلاثہ یعنی فتحہ ضمہ اور کسرہ میں سب سے زیادہ سبک فتحہ سمجھا گیا ہے۔

پہلے وزن میں لام کلمہ کے بعد الف اور نون زائد آیا ہے اور دوسرے میں صرف الف مقصورہ ہے۔ اب ان اوزان پر اگر کوئی مصدر یا صفت کا صیغہ آئے گا، تو اس سے پیشتر کہ اس لفظ کے معنی کا علم ہو، ذکی الطبع شخص ان کے عام شکل سے جو توالی اعراب سے نمایاں ہے، سمجھ لے گا کہ پہلے میں تو حرکت و توالی کا کوئی مفہوم ہے اور دوسرے میں فتحہ کا تواتر اور الف مقصورہ کا قصر اس کی تیزی اور سبکی سے خبر دیتا ہے۔ جیسے **غلیان فوران** (ابلنا، جوش مارنا)، **خفقان** (دل کا سخت دھڑکنا)، **جمزیٰ وثبیٰ بشکیٰ** (تیز رفتار)۔ (1)

قابل لحاظ یہ امر ہے کہ اگر حرکات کی مناسبت معنی کے ساتھ نہیں، تو پھر اس وزن اور ان کی یہ خصوصیت ہے؟ کیا امر اتفاقی کو ابن جنی نے خصائل محاسن کے موقع پر پیش کر دیا ہے؟ کبھی نہیں! ہرگز نہیں! بلکہ مقصد یوں ہے کہ جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اسی طرح کلمات کے حرکات بھی اپنی کچھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس لیے فعل ماضی، مضارع، فاعل، مفعول، مضاف الیہ کے حرکات کا اپنی معنی کے ساتھ تناسب بیان کر دیا گیا، تا کہ ابن جنی کے اس بتائی ہوئی اصل کی جس کی طرف **فعلان** و **فعلیٰ** اشارہ کر رہے ہیں، تائید مزید ہو جائے۔ اس سے زیادہ تفصیل اہل علم نکتہ نظر کے لیے **تفکر و تشکر**

مخارج وصفات حروف کا دوسرا معنوی فائدہ:

مخارج وصفات حروف سے اب ایک دوسرا فائدہ معنوی ملاحظہ ہو۔ الفاظ کا فصیح وغیر فصیح ہونا عربی زبان میں محاورات اہل زبان کے مطالعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ محض لفظ کے سننے سے اس کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح۔ گفت وشنید اور تقریر وتحریر میں یہ لفظ مقبول ہے یا نامقبول، لیکن عربی الفاظ یہاں بھی اپنی ایسی خصوصیت رکھتے ہیں کہ اگر ان کا قاعدہ سامع ملحوظ رکھے تو محض سن کر یہ جان سکتا ہے کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح۔ مثلاً کسی سہ حرفی لفظ کو لے لو اور اس کے حرفوں کے مخارج کی طرف غور کرو۔ اگر ترتیب ان کی یہ ہے کہ اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ کی طرف آتے ہیں، تو سہولت ادا اس لفظ کے فصیح ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً ایک لفظ **عذب** جس کے معنی خوشگوار یا صاف وشیریں پانی کے ہیں۔ اس لفظ کا پہلا حرف عین ہے۔ اس کا مخرج حلق یعنی اعلیٰ ہے، دوسرا حرف ذال معجمہ ہے۔ اس کا مخرج زبان کا کنارہ یعنی اوسط ہے۔ تیسرا با ہے، اس کا مخرج ہونٹ یعنی ادنیٰ ہے۔ اب اگر سامع کو نہ لفظ کے معنی معلوم ہیں، نہ اس سے اس کی خبر ہے کہ یہ لفظ **عذب** عربی کے محاورہ میں فصیح ہے یا ثقیل، لیکن اسے حرفوں کا مخرج ومقام معلوم ومحفوظ ہے تو وہ محض ترتیب مخارج سے اس لفظ کے فصیح ہونے کا علم حاصل کر سکتا ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی m نے اپنی بے مثل کتاب "**المزہر**" میں عربی الفاظ کی اس (|) خصوصیت کو نہایت شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مخارج حروف کے تدریجاً ادا میں طفرہ نہیں ہوتا، تو یہ لفظ زبان پر سبک اور اپنے رتبہ میں فصیح ہوگا، لیکن اگر اس میں طفرہ پایا جاتا ہے، تو مثل مذکور کے مقابلہ میں یہ عرب کی زبان پر ثقیل اور مرتبہ فصاحت میں کم ہوگا۔

لغوی معنی طفرہ کے کودنا ہیں، لیکن بیان مخارج میں اس سے مراد یہ ہے کہ قریب موافق مخرج کو چھوڑ کر بعید غیر موافق مخرج پر پہنچ جانا، مثلاً ادنیٰ سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف آ گئے، تو واسطہ ان دونوں صورتوں میں چھوٹ گیا اور اسی کا نام طفرہ ہے۔

مزید سہولت تفہیم کے غرض سے کلمہ ثلاثی کی ترکیب اور اوزان کو اس جگہ "**المزہر**" سے نقل کیا جاتا ہے، تاکہ ادنیٰ استعداد رکھنے والا طالب علم بھی لفظ عربی کے مرتبہ فصاحت کے سمجھنے میں ایک حد تک کامیاب ہو سکے۔

۱ اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ مثلاً عدب
۲ اعلیٰ سے ادنیٰ اور پھر اوسط مثلاً عرد
۳ اعلیٰ سے ادنیٰ اور پھر اعلیٰ مثلاً عمه
۴ اعلیٰ سے اوسط اور پھر اعلیٰ مثلاً عله
۵ ادنیٰ سے اوسط اور پھر اعلیٰ مثلاً بدع
٦ ادنیٰ سے اعلیٰ پھر اوسط مثلاً بعد
۷ ادنیٰ سے اعلیٰ پھر ادنیٰ مثلاً فعم
۸ ادنیٰ سے اوسط پھر ادنیٰ مثلاً فدم
۹ اوسط سے اعلیٰ پھر ادنیٰ مثلاً دعم
۱۰ اوسط سے ادنیٰ پھر اعلیٰ مثلاً دمع
۱۱ اوسط سے اعلیٰ پھر اوسط مثلاً تعل
۱۲ اوسط سے ادنیٰ پھر اوسط مثلاً نمل

مخارج و صفاتِ حروف کا فصاحتِ الفاظ پر اثر

ان مخارجِ حروف کی تحقیق و تعیین لفظِ فصیح کے معلوم کرنے میں اس وقت بہت مفید رہتی ہے، جب کہ اوصافِ حروف بھی صحت کے ساتھ ملحوظ ہوں، مثلاً ایک اعرابی کا قول ہے

تَرَكْتُ نَاقَتِي تَرْعَى الْهُعْخُعَ

لفظ **ہعخع** تین حرفوں سے مرکب ہے اور یہ تینوں حرف حلقی ہیں۔ کسی لفظ کا ایک ہی مخرج کے حرفوں سے مرکب ہونا اس کے عدمِ فصاحت و ثقالت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں تینوں حرف مُصمتہ ہیں اور لفظ کا ذخیرہ حرفِ مذلقہ و مُصمتہ سے (!) ترکیب پانا دلیل اس کے مانوس ہونے کی ہے چنانچہ رباعی اور خماسی اگر صرف مصمتہ حرف سے مرکب ہوں، تو انھیں اہلِ عرب کی زبان کا لفظ ہی نہ قرار دیں گے۔ اس ثلاثی میں اتنی وسعت تو ہے کہ وہ لفظ عربی کا شمار کر لیا جائے گا، لیکن ثقیل اور غیر فصیح سمجھا جائے گا۔

یہی امر القیس کے اس مصرعہ **غَدَائِرُهٗ مُسْتَشْزِرَاتٌ إِلَى الْعُلٰى مُسْتَشْزِرٌ** فصیح ہے۔ اس لیے کہ حرفِ شین جس کی صفت مہموسہ اور رخوہ ہے، یا جو مہموسہ اور شدیدہ اور زا جو مجہورہ ہے، اس کے بیچ میں واقع ہوا ہے۔ ان تینوں حرفوں کے اختلافِ صفات نے لفظ کو غیر فصیح بنا دیا۔ اس لفظ کا تلفظ کرتے ہوئے زبان اسے بے ضبط ادا نہیں کرسکتی۔

علمائے ادب نے فصاحتِ الفاظ جانچنے کے لیے جو اصول وضع کیے ہیں، اُن میں غور کرنے سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ لفظ کے فصیح بنانے میں مخارج و صفاتِ حروف کا کہاں تک دخل ہے۔ اگر لفظ میں تنافر پایا جاتا ہے یا اس کے تلفظ میں زبان کو تنگی و دشواری ہوتی ہے تو یہ اس کی دلیل ہے کہ مخارج و صفاتِ حروف میں تناسبِ باہمی کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور یہی دلیل ان کے غیر فصیح

ثقیل ہونے کی ہے، مثلاً کوئی لفظ ایسا ہے کہ ترکیب ایسے حرفوں سے ہوئی ہے کہ ان سب کا مخرج ایک ہی کر صوت ہے یا مخرج بہت ہی قریب قریب واقع ہوا ہے یا اس کے سارے حروف مصمتہ ہیں یا متضاد صفات کے حروف جمع ہو گئے ہیں، تو ان سب صورتوں میں اس لفظ کو متنافر کہا جا سکتا ہے کہ یہ لغت غریب ہے، یہ لفظ وحشی ہے، یہ متروک الاستعمال کلمہ ہے۔ اس قدر سمجھنے کے لیے صفت مخارج حروف پر ملکہ تامہ ہو جانا ہی کافی ہے۔

عیسیٰ بن عمر نحوی کا ایک جملہ مثالِ انتہائے غرابت میں بہت ہی مشہور ہے۔ ایک دن یہ گھوڑے سے گر پڑے اور بے ہوش ہو گیا اور اس کے گرد آدمیوں کا ہجوم ہو گیا۔ جب وہ ہوش میں آیا تو مجمع کے طرف دیکھ کر مخاطب ہوا: **مَا لَكُمْ تَكَأْكَأْتُمْ عَلَيَّ كَتَكَأْكُئِكُمْ عَلَى ذِي جِنَّةٍ افْرَنْقِعُوا**

اس جملہ کو پڑھ کر الفاظ کی غرابت ایک معمولی استعداد رکھنے والا صاحب علم (1) بھی معلوم کر لے گا خواہ اسے ان الفاظ کے معنی نہ معلوم ہوں۔ لیکن اگر اسی خیال کا اظہار ان الفاظ میں ہوتا: **مَا لَكُمْ اجْتَمَعْتُمْ عَلَيَّ كَاجْتِمَاعِكُمْ عَلَى ذِي جِنَّةٍ تَفَرَّقُوا** سمجھنے میں دقت ہوتی، نہ تلفظ میں متکلم کو صعوبت پیش آتی نہ ان کلمات کا شمار الفاظ غریبہ میں ہوتا۔

انصاف شرط ہے، عربی زبان نے اپنے حروف تہجی کے مخارج و صفات سے کیا کیا کام لیے ہیں۔ سب سے پہلا حرفوں کا ادا ہے۔ اس کے لیے ایسے مستحکم قواعد بنائے کہ قانون و ضوابط کی وساطت سے ہر حرف کی آواز کی گویا تصویر کھینچ دی۔ پھر ان سے ایک قاعدہ معنی کا اور دوسرا قاعدہ فصیح وغیر فصیح معلوم کرنے کا حاصل کیا۔

عربی زبان اور احاطۂ آلۂ صوت:

اب اگر یہ خیال پایۂ تحقیق پر پہنچ کر یقین کا مرتبہ حاصل کر لے کہ لغت والفاظ کی وضع اصطلاحی ہے اور خود انسان ہی نے اسے ترتیب دیا ہے، تو پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وضع کا جو قانون لغت عربی کے واضع نے قرار دیا ہے، اس سے بہتر یا اس کے برابر تو کجا، اس سے کمتر درجہ ناقص مرتبہ پر بھی کسی زبان میں قانون و ضابطہ تیار نہ ہو سکا۔

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ ہر عضو کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی خدمت مفوضہ کو اس طرح انجام دیتا ہو کہ اس کا کوئی حصہ بھی شریک عمل ہونے سے محروم و بے کار نہ رہنے پائے۔ اس کے ساتھ خود وہ کام بھی اس طرح انجام پائے کہ باریک سے باریک تر پہلو بھی اس کا فوت نہ ہونے پائے، مثلاً

انسان کو آنکھ عطا ہوئی ہے اور اس کے متعلق دیکھنے کی خدمت سپرد ہے۔ اب جس شخص کی آنکھ جس قدر دوربین، خوردبین، باریک بین یا تیز بین ہوگی، اسی قدر اس کے بصارت کی قوت اور اس کے بینائی کا کمال سمجھا جائے گا اور اس کے ضد کو زوال اور نقص خیال کیا جائے گا۔ ایسا ہی ایک آنکھ والے سے دو آنکھوں والا افضل و برتر قرار دیا جائے گا، عام ازیں کہ ایک آنکھ اس کی گلی ہوئی ہو یا ایک ہی آنکھ سے دیکھنے کا وہ (۱) عادی ہو۔ بہر حال معذوری و بے کاری دونوں صورتیں نقص و زبونی ہی کی ہیں۔

اسی اصل و قاعدہ پر آلہ صوت کے متعلق یہ فیصلہ کیجیے کہ انسان کا وہ کون سا عضو ہے جس کے حق گویائی نے آلات صوت کے مجموعے سے اس طرح کام لیا کہ ایک ذرہ بھی کسی آلہ صوت کا بے کار و مہمل نہ رہا۔ بلکہ ایک نظر اس پر ڈالیے کہ آدمی کی صوت مصدر کی پوری موافقت کے ساتھ اس لایتحمل کی آواز پر ہے، وہ دیکھیے کہ انسان کے منہ سے جو لفظ نکلتا ہے، وہ معنی و مفہوم پر دلالت کرتا ہے عام اس سے کہ یہ دلالت طبعی ہو یا وضعی، مطابقی ہو یا تضمنی یا التزامی۔ اس کے بعد امعان نظر سے دیکھیے کہ گویائی کی یہ شرافت کس قوم کی زبان کو نصیب ہوئی۔

الفاظ کی اپنے معانی پر اس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اغراض اولی و ثانوی کو ظاہر کر دیا ہو، پھر ترتیب و ترکیب حروف نے اس کے مرتبہ فصاحت کی خبر دے دی ہو۔ یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے۔

کیا ماہرین علم الالسنہ زبان عربی کا مقابل یا مماثل کسی اور زبان کو قرار دے کر اس فیصلہ میں ممکن ہے جا سکیں گے؟ کیا وہ اپنے دعوے پر دلیل لا کر یہ ثابت کر سکیں گے کہ ماسوا عربی کے کوئی اور زبان بھی ہے۔ جس نے آلہ صوت کا اس اغراق کے ساتھ احاطہ کیا ہو یا اس کے حروف ترتیبی سے معنی اور فصاحت کا کشود ہوتا ہو؟ اگر یہ ممکن امر کچھ بھی ثبوت کی قابلیت رکھتا، تو آج یورپ کے منادی اس طفلانہ خیال کا اعلان نہ کرتے کہ زبان باہمی مفاہمہ سے مشتق ہے۔

؎ چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

سچ ہے مادیات میں ترقی کرنا، علم کیمیا اور علم دخان کو فروغ دینا، بسیط و مرکب کے تحلیل کا جاننا اور ہے اور لطائف علمیہ کے حقائق سے بہرہ اندوز ہونا کچھ اور ہے۔

؎ بوریا باف گرچہ بافندہ ست

ہیئت صوتی اور معنی و مفہوم کا باہمی تناسب:

اس وقت تک کہ عربی زبان عربوں میں ہی محدود تھی، اس عہد کے عرب العرباء اپنی زبان کے اس مال و فضل کو بہت اچھی طرح جانتے تھے۔ لیکن جب برکات اسلام نے اس بحر فیض کی لہروں کو عجمیوں تک پہنچایا، اس وقت اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اہل عجم کو زبان عربی کے ساتھ زبان کے اس نظم و خوبی کو بھی سمجھایا جائے۔ چناں چہ سیبویہ و خلیل نے اس تعلیم کی بنیاد رکھی۔ ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی۔ شیخ جلال الدین سیوطی کی توضیح و تشریح نے نگارستان بنا دیا۔ لفظ کی ہیئت صوتی اپنے معنی و مفہوم کے ساتھ ایک مناسبت رکھتی ہے۔ اس کی طرف خلیل و سیبویہ نے یوں اشارہ کیا کہ ٹڈی جسے عربی میں **جندب** کہتے ہیں، اس کی آواز میں درازی پائی جاتی ہے اور باز کی آواز میں اتصال و انقطاع محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے ٹڈی کی آواز کے لیے لفظ **صرّ** اور باز کی آواز کے لیے **صرصر** عرب نے وضع کیا۔ سیبویہ و خلیل نے یہ بھی لفظ کو دہرا کر اس اہم نکتہ کی طرف رہنمائی کی کہ حرف صاد کی صفت یہ ہے کہ وہ صفیرہ ہے۔ چھوٹے پرند کی آواز کے لیے لفظ کا حرف صفیرہ سے شروع ہونا عجیب معنی خیز ابتدا ہے۔ دوسرا حرف راء ہے، جو ایک جگہ مشدد ہو کر دہرا ہو گیا اور دوسرے لفظ میں ساکن ہو کر راء کو اسی طرح منقطع کر دیا، جیسا کہ باز کی آواز میں تقطیع پائی جاتی ہے۔ پھر یہ کہ راء حرف تکرار ہے۔ آواز کے لیے اس کی مناسبت بھی ظاہر ہے۔

علمائے عرب نے جب اس نکتہ پر غور کیا، تو اسے زیادہ واضح کرنے کی غرض سے تین چار مثالوں کا اور بھی اضافہ کیا۔ مثلاً سوکھی یا سخت چیز اگر دانت سے چبائی جائے، تو اسے **قضم** کہیں گے، لیکن اگر وہ شے نرم یا تازہ ہے، تو اس وقت **خضم** کا لفظ بولا جائے گا۔ حرف خا میں نرمی ہے اور اس کا شمار حروف رخوہ میں ہے، جس کے معنی نرمی کے ہیں۔ حرف قاف میں صلابت ہے اور اس کا شمار حروف شدیدہ میں ہے، جس کے معنی سخت کے ہیں۔ ایسا ہی اگر کسی شے کو عرض سے کاٹیں، تو **قط** کہیں گے اور طول سے جب کاٹیں گے، تو **قد** کہا جائے گا۔ حرف طا میں سرعت ہے اور دال کی صوت میں طوالت ہے۔ پہلی مثال میں حرف قاف کی شدت سخت و یابس شے سے اور حرف خا کی نرمی شے نرم و تازہ سے ایک مناسبت رکھتی ہے۔ اسی طرح حرف طا کی سرعت اور حرف دال کی طوالت مثال ثانی میں طول و عرض کے ساتھ اپنا ایک تناسب خاص ظاہر کرتی ہے۔

متاخرین نے اس دلیل میں دو اور مثالیں پیش کر کے متوسط استعداد و فہم والے کے لیے مزید توضیح کر دی، یعنی لفظ **شدّ** اور **جرّ**۔ پہلے کے معنی باندھنا اور استوار کرنا اور دوسرے کے معنی کھینچنا ہیں۔ شین جس سے پہلے کلمہ کی ابتدا ہے، وہ حرف تفشی ہے اور دال حرف شدیدہ ہے، جو مکرر آیا ہے اور باہم مدغم ہو کر فعل مشدد اختیار کیے ہوئے ہے۔ ابتدائے کلمہ میں حرف شین کا آنا جیسے وہ ڈھیل یا انتشار شے کو ظاہر کرتا ہے۔ پھر دال جو حرف شدیدہ ہے، اس کی تکرار اور ادغام حقیقت استحکام اور بندش کا آئینہ ہے۔

لفظ **جرّ** میں حرف رائے حرف تکرار لایا گیا ہے، اس کا مکرر آ کر مدغم ہو جانا کھینچنے کی حقیقت کو واضح کرتا ہے۔ جیم حرف شدیدہ ہے، جس سے کلمہ کی ابتدا ہے۔ کھینچنے کے لیے شدت و توانائی ضروری ہے اور جو چیز کھینچی جائے گی، اس کے فعل مرر یعنی گزر کی تکرار جو بعد مسافت پر ہو گی، اسے حرف تکرار نے ظاہر کر دیا۔

انہیں مثالوں کی بنا پر اساتذہ فن اسی وقت سے لغات عرب میں معنی کے ساتھ تعلق و تناسب کے تفحص و تجسس کا ذوق طلبہ میں پیدا کرنا شروع کر دیتے تھے، جب کہ طالب علم "پنج گنج" میں مخارج حروف کا بیان پڑھتا تھا۔ درس نظامی میں "میزان" و "منشعب" کے بعد صرف کی پہلی کتاب "پنج گنج" ہے۔

طالب علم کو سب سے پہلے افعال کے اقسام و اوزان کی گردان اس طرح یاد کرائی جاتی ہے کہ معروف و مجہول، اثبات و نفی، موکد و غیر موکد الفاظ کے قواعد صاف اور سادہ الفاظ میں صیغہ وار گردانوں کے اعراب و معانی حفظ کرائے جاتے ہیں۔ اس حصہ تعلیم کا نام "میزان" ہے۔ اس کے بعد ابواب ثلاثی مزید و رباعی مجرد و مزید فیہ کے صیغے یاد کرانے کی نوبت آتی ہے۔ اس جزو کا نام "منشعب" ہے۔ اب اسے ایسے قواعد بتائے جاتے ہیں، جن سے صیغوں کے تعلیلی تغیر پر فی الجملہ بصیرت حاصل ہو۔ (1) اس حصہ کی تعبیر "پنج گنج" کے ساتھ اس لیے کی گئی کہ عام طور پر مدارس میں یہی کتاب داخل نصاب ہے۔

تعلیل کی بحث تیسرا قدم علم صرف کی تعلیم کا ہے۔ جس کتاب میں اس کی بحث ہو گی، اس کتاب میں مخارج حروف از بر کرانے پر ہی محض اکتفا نہ کرے گا، بلکہ اس نکتہ عالیہ کو جو ترتیب حروف میں مضمر ہے، طالب علم کو اس سے بھی آشنا بنائے گا، تا کہ وہ ضبط معانی کے ساتھ س

تناسب کو بھی سمجھا جائے، جو لفظ موضوع کو اپنے معنی کے ساتھ ہے۔ لیکن اگر تعلیم تجارتی اصول پر ہو رہی ہے (جیسا کہ ایک عرصہ سے معمول و مروج ہے)، تو پھر بعد فراغ بھی علوم عربیہ کے معارف و حقائق سے اجنبیت و بے گانگی رہتی ہے۔ جس کا ایک واضح ثبوت ان مضامین سے ملتا ہے، جن میں محاسن و فضائل زبان عربی کا اظہار انھیں چند مثالوں سے کیا جاتا ہے، جن کا ذکر بھی ابھی گزرا، یعنی **صر، صرصر، خضم، قضقض، شد** و **جر**۔ انھیں احساس تک نہیں کہ لفظ کا پہلا حرف معنی کی کس صفت سے مشعر ہے اور لفظ کا حرف آخر معنی کی کس صفت کا اظہار کر رہا ہے۔

اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ بعض اشارات کی تصریح کر دی جائے، تاکہ محنت سے پڑھنے اور پڑھانے والوں کو اصل حقیقت کا سراغ مل جائے اور ان میں عالمانہ تلاش کا ایک ایسا ذوق صادق پیدا ہو جائے جس سے بعض ایسے [illegible] ان کے ابواب بھی ان پر کھل جائیں جن کا نوک قلم سے چھونا اور ان گراں بہا [illegible] کا صفحات قرطاس پر جگہ دینا جوہر شناس نگاہ میں تائید ایزدی کا مرہون ہے۔

* * *

تیسرا باب

ترکیب حروف

ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر

اس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر الفاظ عربی کی اس خصوصیت کا مطالعہ کرنا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کیوں لفظ کے معنی کو قریب تر کرتی ہے۔

لفظ کا پہلا حرف معنی کے عوارض پر کیوں کر دلالت کرتا ہے؟ اس کے لیے اس حرف کے کل صفات کا محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ لیکن جب کسی لفظ کے دو حرفوں کو باہم ملا کر دیکھنا چاہیں کہ اس کل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا۔ تو وہاں حرف کی انفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا بلکہ دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاج ترکیبی پیدا ہوا ہے، اسے دریافت کر کے معنی کے ساتھ اس کو تطبیق دیں گے۔

عربی الفاظ کے اس بنیادی تجزیہ کو علم الکیمیا سے آشنا دماغ بہت خوبی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنے معمل میں ہر روز اس کا تجربہ کرتا رہتا ہے کہ کن صفات کی دو چیزیں باہم مل کر ایک تیسری چیز پیدا کر دیں گی۔ لیکن پھر بھی اس تجزیہ کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لیے اگر ایک شاہد پیش نظر رکھا جائے تو مسئلہ بہت ہی واضح ہو جاتا ہے۔ مثلاً زرد اور نیلے رنگ کو اگر پانی میں حل کیا جائے تو ان دونوں کی آمیزش سے ایک تیسرا رنگ سبز پیدا ہو جائے گا۔ اب سبز رنگ کے بعد نیلے اور پیلے کی تلاش عبث ہوگی۔ ترکیب نے ان دونوں کے انفرادی رنگ کو فنا کر کے ایک تیسرے رنگ کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ یہی حال کلمات عربی کی دلالت حروف کا ہے۔ کسی صورت میں جب کسی لفظ کا صرف پہلا حرف لیا جائے تو اس حرف کے صفات کی ( ) مناسبت معنی میں تلاش کریں گے لیکن جب لفظ کا پہلا اور دوسرا دونوں حرفوں کا مجموعہ مرکب لیا جائے تو پھر صفات کا علیحدہ علیحدہ لحاظ نہ کیا جائے گا۔ بلکہ ان دونوں کے مجموعہ صفات سے مل کر جو ایک نئی صفت اس مرکب کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے، اس کا لحاظ کیا جائے گا۔ مثلاً حرف جیم جس کے صفات حسب ذیل ہیں: مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ۔ دوسرا حرف میم ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، مجہورہ۔

دونوں حرفوں کے صفات مذکورہ میں سے تین تو ایسی صفتیں ہیں، جو دونوں میں مشترک ہیں، بقیہ صفات اپنے اپنے حرفوں سے مخصوص ہیں۔ اب جب کہ ان صفات مشترکہ کا مجموعہ باہم امتزاج ہو گا تو کسر و انکسار، فعل و انفعال سے انفرادی اوصاف دونوں کے فنا ہو گئے اور ایک نئی صفت اس امتزاج سے پیدا ہوئی اور اس نئی صفت کا لحاظ رکھ کر یہ کہا جائے گا کہ جس کلمہ میں حرف جیم و میم یکجا پائے جائیں، تو وہاں فراہمی اور اجتماع کے معنی پائے جائیں گے مثلاً **جمع، جمعۃ، جماعۃ** یہ الفاظ روزمرہ کی گفتگو میں آتے ہیں۔ ان میں فراہمی اور اجتماع کا مفہوم جو پایا جا رہا ہے، وہ محتاج تشریح نہیں، لیکن ان کے علاوہ چند اور الفاظ ملاحظہ ہوں:

لفظ	**معنی**	**لفظ**	**معنی**
جمّ	بہت	**جمہرۃ**	تودہ ریگ
جمد	یکجا کیا ہوا پتھر	**جمزۃ**	درخت خرما کا تنہ
جمار	گروہ	**جمد**	زمین بلند
جمع	پوری قوت سے تیز دوڑنا (!)	**جمثورۃ**	تودہ خاک
جمّ	گروہ شیاطین		

جمال جسم کامل، خوبصورتی کا دوسرا نام جمال جو حسن کے جملہ شرائط کو فراہم کیے ہوئے ہو۔ اس لیے **اللہ جمیلٌ** تو صحیح ہے، مگر **اللہ حسینٌ** تو صحیح نہیں ہے۔

جمل اہل عرب کی تمام ضروریات معیشت کا فراہم کرنے والا ہے۔ دودھ اس کا ان کی غذا ہے، اون سے اس کے کپڑے بناتے ہیں، چربی اس کی ایندھن میں کام آتی ہے، کھال سے خیمہ تیار ہوتا ہے، جو عرب بادیہ نشین کا گھر ہے، خود وہ ان کی سواری ہے۔

اگرچہ بطور قاعدہ کلیہ بتانا بہت مشکل ہے کہ کسر و انکسار کے بعد ایک مزاج کیوں کر پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس کا علم اس ملکہ راسخہ پر موقوف ہے، جو حفظ و استحضار صفات حروف اور تتبع معنی سے پیدا ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی طالب علم اس شعبہ خاص میں بصیرت پیدا کرنا چاہتا ہو، تو اسے چاہیے کہ امعان نظر کے ساتھ لغات عرب کا اس طرح مطالعہ کرے کہ دونوں حرفوں کو لے کر ان کے سارے اسماء و افعال کے معانی جن میں وہ حرف پائے جاتے ہوں، قدر مشترک کی تلاش فکر صحیح کے ساتھ کرے، رفتہ رفتہ ادراک معنی کا ملکہ پیدا ہو جائے گا۔ اس نظر سے کہ شتق

تلاش میں طالب علم کو سہولت ہو، اس جگہ چند اور مثالیں لکھ دی جاتی ہیں:

ہمزہ و با

جب کسی کلمہ میں حروف مذکورہ بالا جمع ہوں گے، تو اس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مفہوم ہوگا، مثلاً (۱)

أبّ	روانگی کا قصد کیا	أبت	دن بہت گرم ہوا، کاروبار چھٹ گیا
أبد	وحشت کھائی، بھاگا	أبر	نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا
أبز	ہرن نے جست کی	أبس	ڈرایا
أبق	غلام آقا سے بھاگا	أبه من الشيء	شے سے دور ہوا
أبی	انکار کیا یا ناپسند کیا		

ہمزہ و زائے معجمہ

اگر جمع ہوں، تو معنی تنگی اور بے دلی کے پیدا ہوں گے، مثلاً

أزِه	بے دل ہوا	أزِب	مرد بخیل لئیم
أزح	سستی کی	أزع	ترش رو ہوا
أزّ المجلس	جگہ آدمیوں پر تنگ ہوئی	أزق صدره	اس کا سینہ تنگ ہوا
أزل	تنگ حال مفلس ہوا	أزم	سخت قحط ہوا یا سخت افلاس آیا (۱)

باء و حاء

باء و حاء کے اجتماع میں تفتیش کے معنی ہوں گے۔

بحت	خالص	بحث	کھودنا
بحح	بھاری آواز نکالنا	بحر	پھاڑنا

باء و دال مہملہ

ان دونوں حرفوں کا اجتماع ابتدا یا ظہور کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

بدء	آغاز	بدح بالسرّ	بھید ظاہر کر دیا
بدّ	ایک کو دوسرے سے جدا کیا	بدر	ظاہر کر دیا

بدع	نئی یا انوکھی چیز	**بدل**	اثر کا پیدا ہونا
بدو	ظاہر ہونا		

باء اور ذال معجمہ

باء اور ذال کے اجتماع کا مدلول نئی شے کا نکالنا ہوگا۔

بذء	فحش کلمہ کا نکالنا	**بذج**	ہاتھ پاؤں کا چھپانا یا جمع کرنا
بذر	بیج کا ظاہر کرنا	**بذع**	آب منتشر
بذل	بخشش (۱)		

باء اور راء مہملہ

ان کا اجتماع بھی معنی ظہور پر دال ہوگا۔

برہ	ظاہر ہونا	**برت**	فن میں ماہر ہونا
برج	روشن نمایاں	**برخ**	فراخی و زیادتی
بروز	نمایاں ہونا	**برش**	داغ کا ظاہر ہونا
برص	سفیدی کا ظاہر ہونا	**برض**	چشمہ سے پانی رسنا

باء اور زاء معجمہ

باء اور زاء کے اجتماع کا مدلول کا ظاہر کرنا ہوگا۔

بزج	فخر کرنا، اپنے فضائل کو ظاہر کرنا	**بزر**	تخم ریختن
بزّ	ظلم کے ساتھ لینا	**بزع**	کم عمر لڑکے کا بے تکلفانہ گفتگو کرنا
بزغ	روشن ہونا	**بزق**	روشن ہونا
بزل	سب سے اگلے دانتوں کا نکلنا (۱)	**بزم**	اگلے دانت سے کاٹنا

بازق بالصدق حق کا اظہار کیا

حاء اور جیم

حرف حاء اور جیم کے اجتماع کا مدلول روکنا ہوگا۔

حجبہ	روکنا	**احتجابہ**	منع

حجر	،	**حجل**	بیڑی
حجز	،		

ح اور ر

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول شدت یا حرارت ہوگا۔

حرّ	گرمی	**حرب**	لڑائی
حرد	غضب ناک ہونا	**حرق**	سوختگی

ح اور ف

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول جمع کرنا ہوگا۔

حفّ	جمع کرنا	**حفظ**	یاد کرنا
حفل	گروہ در گروہ ہونا (|)	**حفنة**	دونوں ہتھیلیوں کا چلو

ح اور قاف

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول ثبوت ہوگا۔

حقّ	موجود یا ثابت	**حقل**	زمین قابل زراعت
حقاب	لڑکوں کی کمر میں جو ڈورا نظر بد سے بچنے کے لیے باندھا جاتا ہے		

خ اور دال

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول شے میں اثر کرنا ہوگا۔

خدب	گوشت یا پوست کا پھاڑنا	**خدش**	زخم کا نشان جو رہ گیا ہو
خدع	فریب دینا		

* * *

چوتھا باب

ایک سوفسطائیت کا اندفاع

حرف ثالث اور تقویم حقیقت:

مذکورہ بالا مثالوں سے صحیح اندازہ اس امر کا کیا جا سکتا ہے کہ علمائے لغت کی یہ تحقیق کہ کلمۂ عربیہ میں جب دو حرف باہم مل کر ایک ہو جاتے ہیں، تو ان کے باہمی امتزاج سے معنی و مفہوم قریب سے قریب تر ہو جاتا ہے ایک امر واقعی و تحقیقی ہے۔

لیکن نفس حقیقت مفہوم کے بے نقاب ہونے کے لیے تیسرے حرف کا انضمام نہایت ہی ضروری ہے۔ اگرچہ تیسرا حرف دو سابق حرفوں کے ساتھ مل کر وہ انقلاب تو پیدا نہیں کرے گا، جو دوسرے حرف نے پہلے حرف کے ساتھ مل کر کیا تھا (اس لیے کہ وہاں مقابلہ دو کا تھا، ایک ایک سے مل رہا تھا)، لیکن اب کہ دو حرف مل کر بعد کسر و انکسار اپنے امتزاج سے ایک جامع کیفیت پر مستقل ہو چکے تو اب ان کے اس اتصال کو صرف ایک حرف یعنی تیسرے کا انضمام باطل نہیں کر سکتا، بلکہ اس تیسرے حرف کا عمل یہ ہوگا کہ اس کیفیت مستقلہ کو ایک ہستی مستقل بنا دے گا۔

جنس و فصل کی مثال:

بالفاظ دیگر اسے ایک مثال سے یوں سمجھیے کہ جس طرح نوع حقیقی منطقی کے لیے جنس کے بعد فصل کی ضرورت ہے، اسی طرح مادہ کے لیے، دو حرفوں کے بعد تیسرے حرف کا ہونا ضروری ہے۔ پھر جنس کی دو قسمیں ہیں:

۱- جنس بعید ۲- جنس قریب

چنانچہ پہلا حرف کلمہ کا بمنزلہ جنس بعید ہے۔ اس سے مفہوم کی حقیقت اسی قدر سمجھی جائے گی، جتنا کہ جنس بعید سے ایک نوع حقیقی کی حقیقت سمجھی جاتی ہے، مثلاً انسان نوع ہے۔ اب اگر اس کی تعریف و تحدید میں جسم نامی بڑھا دیا جائے، تو اس سے اسی قدر سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان ایک ایسی ہستی ہے، جس کی ذات میں بالیدگی و نمو پایا جاتا ہے۔ (1)

اسی طرح جس کلمہ کا پہلا حرف قاف ہوگا، تو اس حرف کے لحاظ سے یہ کہہ سکیں گے کہ زور یا قوت کا مفہوم اس کلمہ میں پایا جائے گا۔

حرف اول کی دلالت:

لیکن دوسرا حرف جب پہلے حرف کے ساتھ ملا تو اس کی آمیزش نے وہی اثر پیدا کیا جو جنس قریب کا تعرف نوع میں ہے۔ یعنی انسان کی تعریف میں جب کہ حیوان کہا جائے جو اس کا جنس قریب ہے۔ تو اب انسان کے ایسے مشارکات جن میں حرکت ارادی کی قابلیت مفقود ہے لفظ حیوان کے کہے جانے سے خارج ہوئی اور اس وقت اس کے مصداق کا دائرہ باعتبار جنس بعید بہت کچھ محدود ہو کر انسان کی حقیقت سے قریب تر ہو گیا۔

دو حرفوں کی دلالت

اسی طرح حرف **قاف** کے ساتھ جب طا کا میل ہو، تو اس سے کاٹنے کا مفہوم سمجھا جائے گا۔ یعنی زور، **قوت** کا صرف وہی موقع جو کاٹنے میں پایا جاتا ہے، دوسرے مواقع زور، **قوت** کے سب خارج ہو گئے۔

لیکن ہنوز انسان کی حقیقت صرف حیوان کہنے سے بے نقاب نہیں ہوئی۔ لہٰذا جب اس جنس قریب کے ساتھ فصل کی آمیزش کر دی جائے اور انسان کی تعریف میں حیوان ناطق کہا جائے تو اب اس کی خالص حقیقت سامنے آ جائے گی۔ فصول مختلفہ کا انضمام جنس قریب سے کرتے جائیے اور ہر نوع کی حقیقت متعینہ معلوم کرتے جائیے۔

ثلاثی کی دلالت

بعینہٖ یہی حال تیسرے حرف کے انضمام کا ہے۔ دو حرفوں نے مل کر جو کیفیت پیدا کر دی ہے، وہ ان تمام الفاظ ثلاثی میں مشترک ہو گی جن الفاظ میں ان دونوں کا اجتماع ہے مگر تیسرا حرف مخصوص حقیقت کو واضح کرتا جائے گا جیسا کہ ابھی چند صفحات میں واضح ہو گا۔

اگر منطق کا یہ مسئلہ کہ **كُلُّ مَالَهُ جِنْسٌ لَهُ فَصْلٌ**۔ وہ حقیقت جس کے لیے جنس ثابت کی جائے، اس کے لیے فصل کا ہونا ضروری ہے) صحیح ہے، تو پھر میرا یہ کہنا کہ آخری حرف مادہ کا جب تک حرف سابق سے نہ ملے گا، مفہوم متعین مشخص نہ ہو گا، ایک مسلمہ کا اظہار ہے۔ ( )

فصول مختلفہ سے انواع مختلفہ

بیشک دو حرفوں نے حقیقت مفہوم کو قریب تر کر دیا ہے، لیکن حقیقت اپنے ظہور کے لیے

تیسرے حرف کی محتاج ہے۔ مثلاً لفظ حیوان: اس کی دلالت جنسی گھوڑا، شیر، گدھا، انسان سب پر ہوتی ہے، لیکن جب حیوان کے ساتھ ناطق ملا کر حیوانِ ناطق کہیں گے، تو اس سے انسان سمجھا جائے گا، اور لفظ مفترس ملا کر حیوانِ مفترس کہیں گے تو شیر اور صاہل ملا کر حیوانِ صاہل کہیں گے، تو گھوڑا، اور ناہق ملا کر حیوانِ ناہق کہیں گے تو گدھا سمجھا جائے گا۔

پس اگر تحقق نوعی کے لیے فصل کا ہونا ضروری ہے، تو ثنائی کلمہ کے لیے تیسرے حرف کا ہونا بھی ضروری ہے۔ جس طرح محض جنس من حیث جنس خارج میں موجود نہیں، اسی طرح محض دو حرف کی بنے کلمہ ایسے کہ جس کے معنی مستقل ہوں، مادّہ قرار نہیں پاسکتے۔ یہاں دو حرفوں کا مرتبہ وہی ہے، جو منطق میں جنس قریب کا ہے۔

ہاں اگر کلمہ رباعی یا خماسی ہے، تو یہاں چوتھا اور پانچواں حرف فصل کا حکم رکھے گا، بقیہ حروف جناس بعیدہ ہوں گے اور پیچھے سے پہلا حرف جنس قریب ہوگا، مثلاً رباعی میں تیسرا اور خماسی میں چوتھا۔ اس بحث میں اس وقت اسی قدر سمجھ لینا اور یاد رکھنا کافی ہے۔ آگے چل کر یہی مطلب تھوڑے تغیر کے ساتھ چند بار دہرایا جائے گا، لیکن مجبوری یہ ہے کہ ایک مستشرق کے تحت مغالطہ سمجھنا اس بحث پر موقوف ہے، لہٰذا بجائے اختصار تفصیلی تشریح زیادہ مفید ہوگی۔

ثلاثی اور اس کے مشتقات:

اب ایک قدم آگے بڑھایے اور دیکھیے کہ تین حرف مل کر جب ایک کلمہ بناتے ہیں، تو اس مادّہ سے ایک ایسا مفہوم معنی متعین ہو جاتا ہے، جس کا ان سب کلمات میں پایا جانا ضروری ہے، جن کی ترکیب اس مادّہ سے ہوتی ہے۔

اختلافِ اعراب اور حرفِ زائد کے اضافہ سے اس مفہوم میں بوقلموں معنی تو پیدا کرتے جائیں گے، لیکن وہ مفہوم مشخص سارے کلمات میں یکساں پایا جائے گا، جیسا کہ مادّہ کا (ا) وجود ان میں پایا جارہا ہے۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے، جسے ہر عربی داں معمولی استعداد کا طالب علم بھی جانتا ہے، مثلاً

۱- **اث ر:** اس مادّہ سے جتنے کلمات کی ساخت ہوئی، ہر ایک میں نشان کے معنی کا ہونا ضروری ہے۔ ترکیب کے وقت اس مادّہ میں کہیں اختلافِ اعراب سے معنی میں رنگ آمیزی کریں گے اور کہیں حرفِ زائد اول یا آخر یا وسط میں لا کر اس معنی مشخص پر کچھ اضافہ

کر کے ایک جدید صورت پیدا کریں گے۔ الفاظ ذیل ملاحظہ ہوں۔

اَثر	نشان	
اُثر	زخم کا نشان	
اُثرۃ	موروثی برتری	یعنی برتری نشان ہے آباء اجداد کے
اَثیر	خاندانی مفاخر	برتری و تفاخر سے
اَثیرۃ	وہ گھوڑا جس کے سم کا نشان زمین پر پڑتا ہو	

۲۔ **ب ح ر** اس مادہ سے جن کلمات کی ترکیب ہوگی۔ ان میں زیادتی کے معنی ضرور پائے جائیں گے۔

بَحر	دریا
بُحرۃ	مرضِ زرد رنگ
بَحَر	مرضِ سل (بیماری بڑھ کر صحت کو خطرہ میں مبتلا کر رہی ہے)
بَحِیر	مسلول
بَحُور	تیز رفتار
باحر	بہت ہی چھوٹا

۳۔ **ج ن ن** جن کلمات کی ان حروف سے ترکیب ہوگی، اُن میں پوشیدگی کے (ا) معنی ضرور ہوں گے

جنون	دیوانگی (عقل مخفی ہوئی)
جَنَن	قبر
جُنّۃ	ڈھال یا زرہ (جسم کو چھپانا ظاہر ہے)
جَنّت	بہشت (اس کی حقیقت واقعی مشاہدہ سے مستور ہے)
جِن	مخلوق ضد انس (آنکھوں سے نہاں ہے)
جنین	جو بچہ پیٹ میں ہو

۴۔ **س ل م** اس مادہ کو سلامتی کا مفہوم لازم ہے۔

سلام	سلامتی

سُلّم	سیڑھی (بلندی سے پستی اور پستی سے بلندی تک سلامتی کے ساتھ چڑھتے جاتے ہیں)
سَلَم	صلح، آشتی (صلح میں سلامتی ظاہر ہے)
سَلَم	قیمت پہلے دے کر رسد محفوظ کر لینا
اسلام	سچا فرمانبردار ہو جانا

۵ **ق ط ع** اس مادہ سے جتنے کلمات مرکب ہوں گے ان میں جدائی کا مفہوم ضرور ہوگا۔

قطع	جدائی	**قطع**	درخت کا ایک ٹکڑا
قَطَع	آواز بریدہ	**اقطاع و قطع**	پچھلی شب کی تاریکی (ا)
قِطع	پارہ شب	**قِطعة**	کسی چیز کا ٹکڑا
قُطعة	باقی بچا ہوا		

گزشتہ مباحث کا خلاصہ

گزشتہ اوراق میں جو مباحث گزر چکے، اگر بطور اجمال اُن کا اعادہ کر لیا جائے، تو اُس بحث کے سمجھنے میں بہت آسانی ہو جائے گی، جسے اب پیش کرتا ہے۔

سب سے پہلے مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ عربی جس حرف سے شروع ہوتا ہے، اگر اس حرف کے صفات کی طرف نظر کریں، تو لفظ کے مفہوم معنی کا پتا آسان جیسا کہ جنس بعید یا عرض ذاتیہ سے ہوتا ہے، ہو جائے گا۔ مثلاً حرف قاف: اس کے صفات حسب ذیل ہیں: مجہورہ، شدیدہ، مُستعلیہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ۔ یہ ایسے صفات ہیں کہ جو حرف ان اوصاف سے متصف ہوگا، اس کا شمار قوی ترین حروف میں کیا جائے گا۔ اب حرف کی صفت شدت و قوت سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ جس کلمہ کا آغاز اس قوی ترین حرف سے ہوگا، اس کے معنی و مفہوم میں شدت یا زور کی حقیقت ضرور پائی جائے گی، مثلاً:

حرف قاف کی دلالت

قثوب (بہت پانی پینے والا آدمی)، **إناء قثوب** (جس ظرف میں بہت پانی آئے)، **قبّ** (پوشیدہ یا سردار قوم)، **قُبّة** (گنبد)، **قتل** (مار ڈالنا)، **قتّال** (خونخوار)، **قحب** (بڑی عمر کا آدمی)، **قحط** (خشک سال یا سخت ضرب)، **قحز** (سوکھی چیز کو سوکھی چیز پر پٹکنا)، **قدّ** (پٹے کو طول میں کاٹنا)، **قدح** (بڑا پیالہ)، **قذّ** (پتھر یا تیر پھینکنا)، **قرع** (کھٹکھٹانا)، **قرّ** (ٹھنڈا ہو

سے یا کوئی شے دور ہونا)، **قرّ** (کوٹنا)، **قسّ** (عیب جوئیوں کا پیچھا)، **قشّ** (بے زائل)، **قشّ القوم** (لاغر و کمزور قوم قوی و فربہ ہوئی)، **قصلہ** (دیوار کا پشتہ)، **قَضْبقضبہ** (ایسا بڑا درخت جس کی شاخیں خوب پھیلی ہوئی ہوں)، **قطّ** (عرض میں سے کاٹنا)، **قَضْبہ** (بہت بڑا گدھا)، **قفّ** (بارش سے گھاس اور سبزی تباہ ہوئی)، **قمقطہ** (ایسی آواز جس سے بچوں کو ڈرایا روکا جائے)، **قلبہ** (عقل و دانش یا ہر چیز بے آمیزش اور خالص)۔ محاورہ ہے **عربیّ قلبٌ ای خالصٌ** (ہی)۔ **قلحٌ** (کھانا)، **قمد** (گردن کا لمبا اور چوڑا ہونا)، **رجل قمدٌ** مضبوط جوڑ بند والا آدمی) **قُنْبہ** (تیر کا پھل یا سامان کا چمڑا یا دامان)، **قوبہ** (زمین کھودنا)، **قہر** (غلبہ)، **قیدٌ** (گرفتاری)۔

اب جب کہ قاف کے ساتھ حرف طا کا انضمام ہوا جس کے صفات یہ ہیں مجہورہ، شدیدہ، مستعلیہ، مطبقہ، مصمتہ، قلقلہ تو گویا اس معنی کی جس کی طرف قاف کی رہنمائی ہو رہی ہے، حقیقت اور بھی زیادہ نمایاں ہوئی۔ اس لیے کہ حرف طا قوی ترین حرفوں میں سے قوی تر ہے۔ اطباق کی صفت جسے استعلا لازم ہے۔ اس صفت نے طا کو قاف سے زیادہ قوی کر دیا ہے۔

مجموعہ قاف و طا کی دلالت:

اب ان دونوں حرفوں کے مجموعہ اوصاف نے مل کر انتہائی قوت کا اظہار کر دیا۔ اس لیے یہ کہا گیا کہ قاف و طا جس لفظ میں جمع ہوں گے، اس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔

قاف و طا کے ساتھ تیسرا حرف:

کاٹنے کے مفہوم پر دلالت قوی اصوات حروف کے اجتماع سے ہو گئی لیکن ہر کاٹنے کی نوعیت و صورت متعین نہیں ہوتی ہے۔ اس کے لیے تیسرے حرف کے انضمام کی حاجت ہے۔ زبان عربی (جس کے الفاظ خوبی و محاسن و فضائل سے آراستہ ہے) تیسرے حرف کی آمیزش سے ہر نوع کے لیے ایک علاحدہ لفظ وضع کرتی ہے، مثلاً

قطع	شے میں سے ایک ٹکڑا کاٹ لینا	**قطب**	کاٹ کر جمع کرنا
قطف	خراش	**قطم**	دانت سے کاٹنا
قطّ	عرض میں سے کاٹنا	**قطل**	جڑ سے کاٹ دینا

مذکورہ بالا الفاظ اگر دقیق عالمانہ نگاہ سے دیکھے جائیں تو ترکیب کی عجیب درستی نظر آئے

کی مثلاً قاف اور طا کے اجتماع سے قوت و شدت کا مفہوم سمجھا گیا اور اس سے کاٹنے کے معنی کا تعین ہوا۔

قطف کی اپنے معنی پر دلالت:

لیکن جب اس کے ساتھ تیسرا حرف فا ملا تو اس کی صفات قاف و طا کی صفات کے متضاد پائے گئے۔ فا کے صفات یہ ہیں: مہموسہ، رخوہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ۔ گویا مہموسہ ضد مجہورہ، رخوہ ضد شدیدہ، مستفلہ ضد مستعلیہ اور مذلقہ (!) ضد مصمتہ ہے۔ اب اس کی آمیزش موجب کسر و انکسار ہوئی۔ ضد اپنے مقابل کی قوت کو توڑنا چاہے گا۔ یہ عمل دوسرے حرف کا پہلے حرف کے ساتھ نہ ہوا تھا، نہ ہو سکتا تھا۔ اس لیے کہ دونوں کے صفات ایک ہی تھے بلکہ دونوں متحد الاوصاف کی آمیزش نے قوت سابقہ کو دو چند کر دیا تھا۔ لیکن تیسرا حرف جب کہ صفات اضداد کا حامل ہے تو پھر اس کی آمیزش اس طبقہ قوت کو توڑ رہی ہے۔ لہذا **قطف** کی ترکیب نے یہ تعین کہ کاٹنے کا اثر تراش تک پہنچ کر ختم ہو گیا۔

قطب کی دلالت

قطب میں کا تیسرا حرف با حسب ذیل صفات سے متصف ہے: مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، قلقلہ۔ یہاں صرف دو صفتیں متضاد پائی گئیں: ایک مستفلہ ضد مستعلیہ، دوسری مذلقہ ضد مصمتہ۔ یعنی جہر اور شدت کی صفت میں ایک درجہ اور زیادتی ہوئی۔ اس لیے کاٹنے کے معنی میں کوئی کمی واقع نہ ہوگی۔ یعنی حرف با شفتی ہے۔ اس کے تلفظ میں دونوں لب باہم مل جاتے ہیں۔ اس مناسبت سے کاٹ کر جمع کرنا **قطب** کے معنی قرار پائے۔

قطع کی دلالت

قطع میں عین تیسرا حرف ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ۔ صرف ایک صفت مستفلہ ضد مستعلیہ ہے، باقی وہی صفات ہیں جو حرف قاف کے ہیں۔ ہاں البتہ وہ شدیدہ ہے اور عین متوسطہ یعنی اس میں نہ شدیدہ جیسی سختی ہے، نہ رخوہ جیسی نرمی۔ اس کی آمیزش نے کاٹنے کے مفہوم کو تو قائم رکھا، لیکن ٹکڑا ہونے پر اکتفا کیا گیا۔

قطم کی دلالت۔

قطم کا تیسرا حرف میم ہے۔ اس کے **صفات** یہ ہیں: مجہور، متوسط، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ۔ یہاں دو صفتیں متضاد تاثر ہیں، مستفلہ مستعلیہ کا غیر ہے اور مذلقہ مصمتہ کا غیر ہے۔

اس طرح میں بھی ایک خفیف سرد انکسار کا عمل ہوگا۔ متوسط شدیدہ کے غلبہ شدت کو توڑے گا اور مذلقہ مصمتہ کے صمت میں فرق پیدا کر کے کچھ کنارے تک پہنچائے گا۔ اس کے ساتھ میم بھی شفتہا کے مشتق ہے۔ اس لیے دانت سے کاٹنا یا دانت کے کناروں سے کسی چیز کا پکڑنا اس کے (۱) معنی ہوئے۔

قطل کی دلالت۔

قطل تیسرا حرف اس کا لام ہے۔ جس کے **صفات** یہ ہیں: مجہور، متوسط، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، منحرفہ۔ پانچ صفات وہی ہیں، جو میم میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس کی چھٹی صفت انحراف بیچ وہن سے کاٹا جاتی ہے، تاکہ انحراف کا عمل نمایاں ہو۔ اس لیے **قطل** کے معنی جڑ سے کاٹنا قرار پایا ہے۔

تینوں مثالوں میں اگر تعمق نگاہ سے نظر کریں، تو زبان عربی کی باقاعدگی اور لطافت و نفاست بھی سمجھ میں آ جائے گی اور تیسرا حرف منزل فصل کے قائم مقام ہو کر اس دو حرفی مفہوم کو جو بحروف جس کے تھا، گویا کہ درحقیقت نوعیہ کی منزل تک پہنچاتا ہے، خاص ہو جائے گا۔ اسی کے ساتھ صفات حروف میں سرد انکسار کے دریافت کا قاعدہ بھی زیادہ واضح ہو جائے گا۔

لفظ **قطع** کے متعلق کچھ لکھنے کی حاجت نہیں۔ اس لیے کہ تیسرا وہی ہے، جو دوسرا حرف ہے، نیز اس کا ذکر **تشریحات** ماقبل میں گزر بھی چکا ہے۔

تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں:

اس تفصیل سے حرف مادہ کے ثلاثی کے بعد، دیگر مزید فیہ قاعدہ کو بیان کرنے سے، مسئلہ کا ذہن نشین کرانا مقصود ہے۔

واضح ہو کہ **تشریحات** ماقبل میں محاسن زبان عربی کے متعلق جو چند مثالیں اصول و ضوابط کے تحت میں بیان کی گئی ہیں، ان کی تائید مثالوں سے تائید ہو جائے، تاکہ شاہد مدعا زیادہ توثیق کر

شک کی گنجائش باقی نہ رہے۔

ثانیاً یہ کہ عربی زبان کے اسماء و افعال کا مادّہ کبھی اور کسی حال میں بھی تین حرف سے کم کا نہ ہوتا ہے، نہ سلف و خلف سے آج تک کوئی اس کا قائل ہوا۔ تیسرا حرف اصل مادہ کا جزو ہے ہرگز ہرگز حرف زائد نہیں۔

ایک پُرحکمت نکتہ

حروف مادہ کا اپنی ترتیب و شکل تک پہنچنا حکمائی ایک تحقیق سے بہت ہی مشابہ ہے۔ حکمت کی کتابوں میں طبعیات کا مسئلہ اس سے شروع ہوتا ہے کہ ہر جسم کی ترکیب دو جزوؤں سے ہے ایک ہیولیٰ دوسرے صورت۔ (ا) پھر مجموعہ کو صورت نوعیہ لازم ہے اور صورت نوعیہ کے لیے صورت شخصیہ ضروری۔ فلسفیوں کا یہ مسئلہ چھوٹی سے چھوٹی کتاب سے شروع ہو کر بڑی سے بڑی کتابوں تک میں مذکور ہے۔ اس وقت میرا مقصد نہ تو مسائل فلسفہ کو بیان کرنا ہے، نہ اس کی حاجت ہے لیکن عربی کے وہ الفاظ جو معنی مستقل رکھتے ہیں، ان کے متعلق اگر یہ کہوں کہ ان کی ابتدا کا حرف مثل ہیولیٰ ہے اور وسط کا حرف صورت اور آخر کا حرف مثل صورت نوعیہ اور حرکات و سکنات کا الٹ پھیر اور تمیز حروف زائدہ کا اپنے اپنے موقع سے انضمام اور رد و بدل صورت شخصیہ کے قائم مقام ہے، تو ایک نہایت ہی صحیح تمثیل ہوگی۔

علل اربعہ سے مثال

یہ ایک بڑی حکیمانہ اور فلسفیانہ خصوصیت عربی زبان کی ہے، جو اس زبان کے کامل ترین ہونے کی ایک روشن دلیل ہے۔ پھر یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ حکمانے علل کے چار اقسام بیان کیے ہیں علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غائی۔

اگر علت مادی کے بعد علت صوری نہ پائی جائے، تو پھر نہ علت فاعلی ہوگی، نہ علت غائی۔ صرف مادہ ہی مادہ رہ جائے گا۔ مثلاً لکڑی کو اگر صورت کرسی اور میز وغیرہ کی نہ دی جائے اور مٹی کو ساغر و صراحی وغیرہ کی شکل میں نہ لایا جائے، تو پھر محض لکڑی اور مٹی ہی ہے، جس سے سامان معاشرت میں نہ افزونی ہوگی، نہ انسانی زندگی میں کوئی راحت پہنچ سکے گی، لیکن اگر لکڑی سے کرسی میز وغیرہ بنا لیں اور مٹی سے ساغر صراحی وغیرہ تیار کر لیں، تو اس وقت علت صوری علت مادی سے مل کر سامان راحت میں افزونی اور متمدن حیات میں رنگینی پیدا کر سکے گی۔

کیا کوئی عاقل کرسی، میز وغیرہ دیکھ کر یہ کہہ سکتا ہے کہ بیسیوں اشکالِ مختلفہ میں لکڑی کو لا کر ضروریاتِ زندگی میں سہولت و راحت پیدا کرنا، مگر کوئی قابلِ ستائش امر نہیں، اس لیے کہ گوناگوں صورتوں تک پہنچ کر بھی لکڑی لکڑی ہی رہی۔ (1)

کیا اس کہنے والے کے نزدیک یہ شے مفید اور قابلِ ستائش اسی وقت ہوگی، جب کہ اس کی قلبِ ماہیت ہو جائے؟ کیا مادّہ کا مختلف صور میں جلوہ آرا ہو کر مختلف غایات کا انجام دینا کوئی قابلِ التفات و ستائش نہیں۔ اس لیے کہ مادّہ موجود ہے؟ اگر کسی کا یہ مسلک ہو تو مجھے اس سے مخاطبت و مکالمت کی حاجت نہیں۔ اس کا جوشِ جنون اس کے حواس کی خرابی اور عقل کے تغیر کی پر روشن دلیل ہے۔

حروفِ اصلیہ علتِ مادّی سے مشابہ ہیں

ہاں ایک نکتہ شناس ذہن کا شعار ہر شے کو حکیمانہ نگاہ سے مطالعہ کرنا ہے، جن کا ذہن ساری یورپ و علمِ یورپ اور اہلِ یورپ کی غلامی سے آزاد ہے، انھیں بتاتا ہے کہ عربی میں لفظ مستقل معنی کا مادّہ جو حروفِ مفردہ کی صورت میں کہا جاتا یا لکھا جاتا ہے، اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مادّہ کے حروفِ اصلیہ اگرچہ مجتمع ہو گئے ہیں، لیکن بکھرے ہوئے یوں ہیں کہ ان کا مرتبہ علتِ مادّی سے زیادہ نہیں۔

ہاں انھیں صورِ مختلفہ سے متصور کرتے جایے اور گوناگوں معانی کے غایات تک رسائی پاتے جایے۔ مثلاً "**ض ر ب**" جب تک یہ حروفِ مادّہ ہیں، انھیں کسی ترتیبی شکل کے ساتھ تلفظ میں کر سکتے، نہ **ضرب** کہہ سکتے ہیں، نہ **ضرب** کہ پہلا مصدر ہے اور دوسرا ماضی، بلکہ مادّہ نہ مصدر ہے، نہ ماضی، بلکہ دونوں کا حرفِ اصلی ہے۔ مثلاً لکڑی جب تک لکڑی ہے، ہم اسے کرسی نہیں کہہ سکتے ہیں، یہ محض لکڑی ہے اور لکڑی ہی کہی جائے گی۔ ہاں اب کسی صورت میں لکڑی کو لائیں گے، تو پھر اس وقت لکڑی کا نام نہ ہوگا، بلکہ اب اس کا نام وہ ہے جس کی صورت ہے۔

جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر

اس مقدمہ کے بعد اس تحقیق کو دیکھیے، جسے مایۂ ناز مستشرقین جرجی زیدان انتہائی نازِ تبختر سے اپنی کتاب میں لکھتا ہے، جس کا نام "**فلسفة اللغة العربية**"۔ خلاصہ اس کی تحقیق کا یہ ہے کہ جس طرح (1) ہندوستان میں اردو زبان مختلف زبانوں سے مل کر اب ایک زبان کا مرتبہ

حاصل کرتی جاتی ہے۔ یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اس ادعائے محض کو واقعہ و حقیقت کا رنگ دینے کے لیے محض اطمینان اور وثوق کے لہجے میں کہہ دینے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا پایۂ تحقیق اتنا بلند ہے کہ دلیل و سند سے اس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لیے کہیں یہ کہہ دیا کہ مثلاً دیگر السنہ عربی الفاظ کی بنیاد بھی حکایت صوتی کے اصول پر ہے۔ کہیں یہ لکھ دیا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے عربی میں آگیا۔ کہیں یہ فرمایا کہ عربی میں مادہ صرف دو ہی حرف کا ہوتا ہے۔ کہیں یہ بتایا کہ تیسرا حرف جو زائد ہوتا ہے، اس کا مقام متعین نہیں، کبھی اول کا حرف زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا۔ اس طرح کی متفرق باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ **قطع** سے جتنے محاورات ہیں، انہیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہے کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت کمی ہے۔ محققانہ نگاہ اس کا سراغ دیتی ہے کہ عربوں نے ایک لفظ کہیں سے پایا اور اس کے معنی بھی سیکھ لیے پھر اسی ایک لفظ کو ان مل بے جوڑ طریقے سے الٹ پلٹ کرتے چلے گئے تاکہ سطحی نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں نظر آنے لگی۔ لفظ **قطع** سے محاورات کی کثرت زبان کی وسعت و ثروت کا دھوکا دیتی ہے۔ یہ ساری کثرت سمٹ کر ایک لفظ **قط** کی وحدت میں آجاتی ہے، جو بالبداہت شوریدہ زبان کا عطایا عاریۃ ہے۔

زیدان اپنے کو علم اللغات اور فلسفۂ السنہ میں ڈاکٹر فونڈیک کا شاگرد ظاہر کرتا ہے اور اسی نسبت سے اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلۂ تحقیق کی ایک کڑی ثابت کرتا ہے۔ چنانچہ اس وقت کے مستشرقین اور انتساب کے سبب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے ہیں، اُن کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں یا ڈاکٹر فونڈیک کے اقوال۔ مجھے اس موقع پر نہ استاد کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت تھی، نہ شاگرد کی طرف۔ لیکن مصیبت یہ آپڑی کہ اہل مشرق میں سے ایسے شناس فن کے [illegible] تھے اور ان کا سرمایۂ ناز و افتخار محض (!) یورپ کی نقالی اور اہل مغرب کی تقلید تھی، ان کے منہ سے بھی یہی مخوات صدائے بازگشت ہو کر نکلنے لگے۔ اس لیے ضرورت سمجھی گئی کہ جرجی زیدان کی فلسفیت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کر دی جائے۔

میں اس سے قبل کہ اس کی تحقیق کی پوچی ظاہر کی جائے، چند مقامات کی بجنسہٖ عبارت نقل کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

۱- القطع و ہو متخلف من (قط) حکایۃ صوت القطع و علم فی سائر

اللغات العالم ففي اللاتينية (Cde) و في الانكليزية (cut) و في الفرنساوية (Casser) و نحو ذلك في سائر اللغات الآرية و في الصينية (كت) و بالمصرية القديمة (خت) و في العربية (قط) أو قص أو قطع و من هذا القبيل أكثر الأفعال المتخلفة عن حكاية الأصوات الطبيعية.(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ **قطع** ایک بگڑی ہوئی صورت لفظ **قط** کی ہے۔ جو کٹنے کے آواز کی نقل ہے اور یہ نقل دنیا بھر کی زبانوں میں عام ہے۔ لاطینیہ میں (کوڈو) اور انگریزی میں (کٹ) و فرانسیسی میں (کسر) اور چینی میں (کت) اور مصری قدیم میں (خت) اور عربی میں (**قط**) یا **قص قطع** ہے اور اس طرح کے بہت سے افعال ہیں۔ جو صوت طبعی کی حکایت کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں۔

مقصد اس سے یہ ہے کہ سارے عالم کی زبانیں حکایت صوتی کے اصول پر مبنی ہیں اور اس لحاظ سے عربی بھی مستثنیٰ نہیں۔ یہ تحقیق تو یوں ہے کہ ان سارے لفظوں میں مشابہت و مشاکلت موجود ہے۔

۲- **يرى الباحث في دلالة الألفاظ العربية المتنوعة مجردة أن للمعنى الواحد ألفاظا عديدة تتقارب لفظا و يمكن تقسيم ألفاظ المعنى الواحد إلى مجموعات تشترك ألفاظ كل مجموع منها بحرفين هما الأصل المتضمن المعنى الأصلي و الزيادة ربما وجهته توجيها خفيفا مثال قط و قطب و قطف و قطع و قطم و قطل جميعها تتضمن معنى القطع و الأصل المشترك بينها قط و هو بنفسه حكاية صوت القطع كما لا يخفى.(۲)**

خلاصہ یہ ہے کہ عربی کے ایسے الفاظ جنہیں مجرد کہا جاتا ہے یعنی کوئی حرف زائد ان میں تسلیم نہیں کیا جاتا، تحقیق سے ان کی حقیقت بھی یہی ثابت ہوتی ہے کہ وہ مجرد نہیں، بلکہ مزید ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک معنی کے لیے بہت الفاظ اگر چہ عربی میں جمع کر لیے گئے ہیں، لیکن اس سارے مجموعہ الفاظ میں ایک لفظ مشترک ہے اور معنی لفظ اصلی ہے اور اصلی معنی کو شامل بھی ہے اور وہ لفظ دو حرفی ہے۔ کبھی کبھی تیسرا حرف ایک ناقص وزن کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے **قط، قطب، قطف، قطع، قطم، قطل**۔ ان سب الفاظ میں ایک لفظ **قط**، دو حرفی مشترک ہے اور

وہی اصل ہے اور یہ قط کٹنے کی آواز کی فی نفسہ حکایت اور نقل ہے۔

مقصد اس سے یہ ہے کہ عربی میں مادہ دو حرف ہوتا ہے۔ تیسرا حرف زائد ہے۔
ہاں البتہ کبھی کبھی ناقص وزن بنانے کا اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

۳ فهذه هي ما تقدم من الأمثلة أن الحروف المزيدة وقعت في آخر الكلمة وهذا هو الأغلب إلا أنه قد يكون في الوسط أي بين الحرفين الأصليين كشلق من شق وفرق من فق وقد يكون في أول الكلمة نحو رفت من فت ولبب من بب ورفض من فض۔(٢)

خلاصہ یہ ہے کہ اگلی مثالوں میں اگرچہ حرف زائد آخر کلمہ میں واقع ہوا ہے اور اکثر اس کی جگہ آخر ہی میں ہوتی ہے لیکن کبھی دونوں اصلی حرفوں کے بیچ میں بھی حرف زائد آجاتا ہے جیسا کہ **شلق شق** سے **فرق فق** سے بنا ہے۔ پہلے میں لام اور دوسرے میں راء زائد ہے اور کبھی اول کلمہ (۱) میں بھی حرف زائد آجاتا ہے۔ جیسا کہ **رفت فت** اور **لبب بب** سے اور **رفض فض** سے بنا ہے۔ پہلے اور تیسرے میں راء دوسرے میں لام حرف زائد ہے۔

مقصد اس کا یہ ہے کہ ثنائی مجرد کو ثلاثی مجرد بنانا مقصود ہے۔ حقیقت میں وہ ثنائی مزید ہے۔
حرف زائد اول، وسط اور آخر ہر مقام پر آسکتا ہے۔ ضابطہ کے طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حرف ثنائی کو زائد سے یوں ترتیب کریں گے۔

٤- ومن غريب الإبدال أن تكون (يد) و(قط) أو إحدى أصولهما من أصل واحد ولا ننكر ما في ذلك من دواعي الاستغراب ولكن القليل يقرب البعيد فإن التقارب بينهما في المعنى واضح أن اليد هي مصدر القطع وأول ما استطاع الإنسان حكاية صوت القطع إنما كان بواسطتها فلا غرو إذا استعمل ذلك الصوت للدلالة عليها ونسبة اليد للقطع معنى كنسبة القاطع إلى القطع ولا يخفى ما بذلك من المشابهة وأما في اللفظ فإذا بالاستقراء أصل كلمة يد في اللغات السامية أخوات العربية ترى أنها قريبة جدا من قط فإنها في الآشورية (عت) وفي البابلية (كت) وهي حكاية صوت القطع بعينه(٤)

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ **ید** بمعنی ہاتھ اور **قط، قطع، قطف** وغیرہ سب ایک ہی جڑ سے پھوٹ نکلے ہیں۔ یہ اصل یعنی ات پہلے خود کتنا ہی انوکھا کیوں نہ معلوم ہو لیکن ہیکل سے قریب قرین رکھتی ہے۔ اس اصل میں مناسبت لفظی بھی ہے اور مناسبت معنوی بھی۔ غور کرو، کاٹنے کا واسطہ ہاتھ ہے، تو **قط** اور **ید** میں بھی نسبت ہوئی، جو **قطع** و **قاطع** میں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ انسان کے کان نے جو کاٹنے کی آواز پہلی پہل سنی تو بواسطہ ہاتھ کے ہی سنی ہے۔ پھر اس آواز کو واسطہ آواز کے لیے استعمال کر لیا تو اس میں تناسب قائم ہو گیا ہے۔ یہ تو مناسبت معنوی ہوئی۔ (۱)

رہی مناسبت لفظی اس کا پتہ تجزیہ سے یوں ملتا ہے کہ اشوریہ میں ہاتھ کو (قت) اور بابلیہ میں (کت) کہتے ہیں اور یہ دونوں لفظ بعینہ آواز **قطع** کی حکایت ہیں۔ اشوریہ اور بابلیہ سامی زبانیں ہیں۔ عربی بھی سامی ہے۔ اس نے بھی قاف پایا ہے اور دال سے بدل کر **قطاید** بنا لیا۔

ضرورت ہے کہ چند مختصر عبارتیں نقل کریں۔

۵- **و يجانس قط قص و يجانس قص قض و يجانس قص كس و يجانس قس أيضاً جذ و يجانس جذ جز جميعها من باب القطع و كلها ترد بالاستقراء الى اصل واحد هو حكاية صوت**(۵)

(خلاصہ) **قط** کا مجانس **قص** ہے، اور **قص** کا مجانس **قض، کس و جذ** ہے۔ **جذ** کا مجانس **جز** ہے اور سب کے معنی کاٹنا ہیں۔ پھر یہ سارے کلمات ایک ہی اصل کی طرف پلٹتے ہیں اور وہ حکایت صوت ہے۔

٦- **فان قص تفيد معنى الافراد بالشيء فترى معنى القطع فيه مجازياً فكأنك يقول قصه بالشيء اي قطعه عن سواه**(٦)

(خلاصہ) لفظ **قص** میں کاٹنے کے معنی مجازی ہیں۔ کہا جاتا ہے کسی شے کے ساتھ اسے خاص کیا۔ اس کا یہی مطلب ہے کہ ماسوا سے اسے قطع کر دیا۔

۷- **هذه تنوعات فرع واحد من تفرعات (قط) قس عليه ما بقي منها و اجمع ذراتها تفوق الالف عداً**(۷)

کامل تین صفحوں میں وہ محاورات و مصطلحات لکھے ہیں، جو لفظ **قطع** کے ساتھ حروف، اسم اور افعال وغیرہ ملانے سے بنتے ہیں۔ اس کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ ساری قسمیں صرف ایک

لفظ **قط** کی شاخوں میں سے ایک شاخ ہیں اور اگر سب شاخوں کے مشتقات محاورات کو لیا جائے تو (ا) دفتروں سے بھی تیار ہو جائے گا۔

مقصد ان ساری عبارتوں کا عربی زبان کی بے مائگی کو ثابت کرنا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ثابت کرنا ہے کہ عربوں کے وہ چار الفاظ جنھیں اصل کہا جا سکتا ہے، وہ بھی ان کی اپنی ملکیت نہیں۔

مغالطہ پر پہلا اعتراض۔

یہ فاضل زبان، اس کے سامنے بجز اعتراف عجز اور چارہ کار کیا ہے؟ کیونکہ یہاں بحث فلسفہ سے ہے لغت، اشتقاق اور ان کے اصول سے کوئی واسطہ نہیں، لیکن اب کے ساتھ یہ گزارش ہے کہ عربوں کی زبان میں حروف ہجائی کی تعداد کل اٹھائیس ہے بجز اعراب کی یہ حالت کہ ساری کائنات تین میں منحصر ہے۔ یعنی رفع، نصب اور جر۔ حرکات ثلاثہ کے مقابل صرف ایک صورت یعنی ساکن ہے۔ غرض اعراب و سکون ملا کر صرف چار صورتیں ہوئیں۔ اب ظاہر ہے کہ الفاظ خواہ دو حرفہ ہوں، لیکن انہیں اٹھائیس حرفوں کے الٹ پھیر سے بنیں گے اور الفاظ کی شکلیں اعراب و سکون کے اختلاف سے کتنی ہی کیوں نہ بدلتی جائیں، لیکن ہوگا یہی کہ زبر، زیر، پیش یا جزم۔ ایسی صورت میں اس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ عربی کی بے مائگی دکھانے کے لیے حکایت صوتی کی آڑ ڈھونڈی جائے، پھر سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے، کچھ آریہ زبانوں سے خیرات لی جائے۔ بے مائگی کا ثبوت تو تعداد حروف و حرکات سے بہت اچھی طرح ثابت کیا جا سکتا ہے۔

دوسرا اعتراض

دوسری گزارش یہ ہے کہ ہاتھ آلہ قطع ہے، نہ کانوں تک صدا پہنچنے کا واسطہ ہے۔ اس لیے ہاتھ کے لیے بھی حکایت صوت ہی سے لفظ لے کر گھڑا گیا۔ بالکل بجا۔ مناسبت معنوی، لفظی میں اس کے کیا کلام ہو سکتا ہے، لیکن اگر کان نہ ہوتا تو آوازیں کیسے سنی جاتیں اور اگر زبان نہ ہوتی تو سنی ہوئی صوت ادا کیوں کر کی جاتی اور ہاتھ میں اگر انگلیاں نہ ہوتیں، تو ہاتھ کام کیوں کر کرتا، رگ اور پٹھے میں اگر لچک نہ ہوتی، تو انگلیاں بے کار تھیں، دماغ میں اگر قوت خیالیہ نہ ہوتی، تو کاٹنے کا خیال کیوں کرتا **وقس علی ہذا**

پھر تو سر تا سر جسم انسان کے عضو سے ادنیٰ تدبر کے تعلق کی یہ کہہ سکتے ہیں (ا) کہ کاٹنے کا

بے واسطہ ہے۔ لہٰذا وہ لفظ جو کسی حصۂ جسم پر بولا جاتا ہے، فی الحقیقت وہ لفظ **فقط** سے پایا گیا ہے۔

اس دعوے پر کسی اعتراض کی یوں گنجائش نہیں کہ حرفوں کے بدل جانے اور کم و بیش ہو جانے کا کوئی قاعدہ تو ہے نہیں۔ اس لیے کہ بحث لغوی نہیں ہے، صرف ایک لفظی اعتراض کے جواب میں کہہ دینا کافی ہے کہ فلسفہ۔

آدمی را زبان فضیحت کرد
جوز بے مغز را سبک ساری

تیسرا اعتراض

تیسری گزارش یہ ہے کہ تمدن و تہذیب کی جو دھوم ہے اور علم و ہنر پر جو مجالس میں گرما گرمی ہے یہ سب فضول وحشت باتیں ہیں۔ اس لیے کہ بڑے سے بڑے متمدن ممالک و اقوام میں بھی جا کر اگر تمدن کی تہ پر پہنچیے تو صاف نظر آئے گا کہ جماد، نبات اور حیوان ہیں۔ انھیں تینوں کی الٹ پھیر سے ساری نظر فریبیاں پیدا کی ہیں۔ طرح طرح کے کھانے کیا ہیں؟ نبات و حیوان کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔ جانوروں کی کھال اور اون کو لے لیا اور طرح طرح کی چیزیں بنا لیں، حالانکہ ایک محقق کی نگاہ میں تو یہ وہی ہے کہ اصل مادہ وہی کھال اور اون ہے۔

اسی طرح متمدن ملکی دنیا میں جا کر دیکھیے تو وہی جماد و نبات کا الٹ پھیر وہاں بھی نظر آئے گا۔ دور کیوں جائیے، ہندوستان کے تاج کی عمارت کو جا کر دیکھیے، تو متمدن و تعلیم یافتوں کا دھوکا آنکھوں کے سامنے آ جائے گا۔ صرف پتھر اور چونا ہے، جس سے عمارت بنائی گئی ہے۔ اسی کا یہ غضب ہے کہ یورپ اور امریکہ تک کے سیاح اسے دیکھنے کو چلے آتے ہیں۔

یا اس تقریر کے جواب میں تعلیم یافتہ اور متمدن ایک شخص مہذب سے یہ کہہ سکتا ہے کہ موالید ثلاثہ یعنی جماد، نبات، حیوان اور عناصر اربعہ آب، آتش، خاک، باد انھیں مفید سے مفید تر صورت کی طرف الٹ پھیر کرنے کا نام علم ہے اور نتیجہ علم کے ثمرات سے متمتع ہونا تمدن و ( ) تہذیب ہے۔

اگر ارباب تمدن و تہذیب کا یہ جواب صحیح ہے، تو پھر عربی زبان کا بھی یہی جواب ہے کہ ایک لفظ کو مختلف قالبوں میں ڈھالنا، مختلف ابواب و افعال اور صلات کے ساتھ ملا کر ہزاروں معانی پیدا کرنا، یہ بات زبان کا تمدن ہے۔ اس کو کم مائیگی سمجھنا حماقت و وحشت کی دلیل ہے۔

چشم بد اندیش کہ برکندہ باد
عیب نماید ہنرش در نظر

نمبر ۴ سے نمبر ۷ تک کی حقیقت واضح کر دی گئی۔ اب ایک سے تین تک کی بھی حقیقت دیکھ لی جائے۔

صلاح مغالطہ اور جواب تحقیقی:

کمال حیرت کا مقام ہے کہ ایک ایسا شخص جس کا یہ دعویٰ ہو کہ وہ ڈاکٹر فوطہ بیک کا (جس کی استادی اور فن کا کمال مستشرقین میں مسلم ہے) شاگرد رشید ہے۔ خاص کر فن لغت میں، وہ ان کی تعلیم اس کے تاج علم کا طرۂ افتخار ہے، وہ اپنے مسلمات اور بدیہیات کا انکار کرے، جس کے بدیہی و متواتر ہونے کے خلاف اشارہ بھی سلف سے خلف تک کسی نے نہیں دیا۔

عربی تعلیم کا پہلا سبق یہی دیا جاتا ہے کہ اسماء و افعال کی باعتبار حروف مادہ دو قسمیں ہیں: ایک مجرد، دوسرے مزید۔ مجرد وہ ہے، جس میں حرف زائد نہ ہو اور مزید وہ کہ علاوہ حروف مادہ کے کسی اور حرف کا اضافہ کیا گیا ہو۔

افعال مجرد کی دو قسمیں ہیں ثلاثی اور رباعی، لیکن اسمائے مجرد کی تین قسمیں ہیں ثلاثی، رباعی اور خماسی، لیکن تعجب یہ ہے کہ اس کمال بے باکی سے یہ کہتا ہے کہ تین نہیں، بلکہ ثلاثی مجرد فی الحقیقت مزید فیہ ہے، تینوں حرفوں میں سے کوئی ایک حرف اس میں زائد ہے۔ اس ادعائے محض کی تکرار بار بار کرتا ہے۔ صفحہ ۵۷ کا حوالہ مع نقل عبارت گزر چکا، دوسری عبارت (ا) ملاحظہ ہو، جو صفحہ ۵۴ میں اس سے قبل یوں لکھتا ہے:

و اللغويون يردون من الاسم و الفعل الى اصول معظمها ثلاثية و بعضها رباعية و لا يرون بان الاصول قابلة للرد الى اقل من ذالك و عندي انها قابلة و لو بعد العناء

(یعنی اہل لغت اسماء اور افعال کی دو قسمیں بتاتے ہیں۔ پہلی قسم ثلاثی ہے اور دوسری قسم رباعی ہے اور ان کے نزدیک یہ اصل ثلاثی، رباعی اس قابل نہیں، جو اس میں کمی کی جائے، مگر میرے نزدیک قابلیت ہے، اگرچہ کچھ دشواری ہوگی۔)

لیکن اصلی کو زائد سے تمیز کیوں کر کریں گے؟ اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں بتاتا ہے۔

حالاں کہ صرفیوں نے اصلی کو زائد سے تمیز کرنے کا ایسا عام اور آسان قاعدہ بتایا ہے کہ مبتدی سے مبتدی بھی اصلی کو زائد سے تمیز کر لیتا ہے۔ لیکن یہ مدعی جو ساری بنیاد ہی کو ڈھیر کیا چاہتا ہے، وہ اس قاعدہ کو بتانے سے دریغ کرتا ہے جس سے حرف اصلیہ کو زائد سے ممتاز کریں۔

ہاں لفظ **قط** کے متعلق جو بحث اس نے کی ہے، وہاں یہ کہا ہے کہ یہ کٹنے کے آواز کی حکایت ہے۔ اس کے بعد تین چار اور الفاظ بھی ملتے ہیں اور ہر ایک کے متعلق یہی کہا ہے کہ یہ فلاں آواز کی حکایت ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کو آواز سے مطابق کر کے دیکھا جائے، پھر حکایت میں جس آواز کی ضرورت نہیں، وہی حرف زائد سمجھا جائے گا۔

لیکن میں افسوس کے ساتھ اس کہنے پر مجبور ہوں کہ اب بھی کوئی قاعدہ نہ بنا بلکہ اس گوبلو نے اس تحقیقات کو ایک بھول بھلیاں بنا دیا۔ اب اس سے باہر کیسے نکلا جائے، رستہ کا کہیں نشان نہیں۔

سب سے پہلے یہ دیکھیے کہ لغت کی کوئی کتاب قاف اور طا سے مرکب لفظ کا پتا بتائے گی۔ عربی لغت کا یہ کوئی لفظ ہی نہیں ہے، پھر معنی کی تلاش ایک موہوم بے معنی کی جستجو ہے۔ ہاں! اس کے ساتھ کوئی اور حرف ملا دیجیے، تو واو ہو یا حا ہو یا میم یا لام وغیرہ وغیرہ، تو اس وقت (1) آپ کو لفظ بھی ملے گا اور اس کے معنی بھی حاصل ہوں گے۔

جس طرح حیوان کا اگر وجود خارجی دیکھنا منظور ہو، تو انواع کی طرف نظر کرنا چاہیے، ورنہ مجرد لفظ حیوان کا مفہوم بجز اس کے کہ اس کا ظرف ذہن ہو، اور کہیں پایا نہ جائے گا۔ ہاں! ذہن میں بھی اسی حد تک تصور کی گنجائش ہے کہ ایک جاندار اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا۔ اس سے زیادہ تصور ذہن میں بھی نہیں آ سکتا۔ لیکن جب حیوان کے ساتھ فصول میں سے کوئی فصل ناطق یا صاہل یا مفترس ملائی جائے، تو اب اس کا خارج میں بھی وجود ہوگا اور ذہن میں بھی۔ بس اس جگہ میں یہی سمجھیے کہ قاف و طا کا، جو لغت میں یوں نہیں ہے کہ یہ حرف ثالث کا ویسا ہی محتاج ہے، جیسے جنس فصل کی۔

لفظ **قط** ثنائی نہیں، بلکہ ثلاثی ہے

لفظ **قط** جسے بار بار جرجی زیدان مقام استشہاد میں لاتا ہے اور پھر بھی اس کے اعادہ سے سیر نہیں ہوتا ہے، وہ لفظ بھی فی الحقیقت تین حرفوں سے مرکب ہے، قاف، طا اور پھر طا۔ اس کا

تلفظ بھی تشدید حا کے ساتھ ہے، جو اس کے تکرار آنے کی دلیل ہے۔ چناں چہ اس مادّہ سے دوسرے الفاظ ایسے موجود ہیں، جن میں دونوں حا موجود ہیں، مثلاً **قطاط** بمعنی کافی، **قطاط** بروزن **کتاب** تخت وچھپر دیا بال۔ فعل اس کا **یسمع یسمع** آتا ہے۔ **قط** دو حرف کرنا عجمیوں کو جو اس کے اصلی تلفظ سے ناآشنا ہیں، مخفف بنا دیتا ہے۔

کچھ یہ کہنا کہ **قط** کا لفظ **قطعہ**، **قطب** وغیرہ الفاظ میں مشترک ہے، غلط بنیاد پر غلط تعمیر ہے۔ اس لیے کہ تشدید حا کے ساتھ حرف حا کسی کلمہ میں بھی نہیں آیا ہے۔ اب جب کہ واقعہ یہ ہے کہ **قط** تین حرفوں کا مجموعہ ہے اور یہی سہ حرفی مجموعہ صوت **قطط** کی حکایت ہے۔ تو پھر یہ کہنا کہ اصل مادّہ ثنائی یعنی دو حرفی ہوتا ہے۔ کیوں کر صحیح ہوا۔

ہو سکتا ہے کہ جواب میں یہ کہا جائے کہ حکایت صوتی میں قاف اور ایک ہی حا کا وجود کافی ہے۔ دوسرا حا لفظ **قط** کا ایسا ہی زائد ہے، جیسا کہ ما اور فا وغیرہ حروف دیگر الفاظ میں زائد ہیں۔ (!) اہل لغت اگر اسے زائد نہیں کہتے، تو نہ کہیں۔ یہاں بحث لغوی نہیں ہے، جو لغت کی جانچ کی جائے، یہ فلسفی بحث ہے اور اس کے لیے صرف ایک لفظ کہہ دینا کافی ہے یعنی فلسفہ۔

بہتر ہم بھی اس پر اصرار نہیں کرتے کہ ثلاثی مجرد کو ثنائی مزید کہیے۔ اس لیے کہ تین حرف اصلی ماننے سے وہ مقاصد فوت ہو جائیں گے، جن کے حاصل کرنے کے لیے یہ ساری جد و جہد اور کد و کاوش کی جا رہی ہے۔

پہلا مقصد یہ ہے کہ عربی زبان بھی مثل دیگر زبانوں کے حقیقت میں مختص آوازی رمز ہے۔ یہاں بھی الفاظ کی مناسبت معانی کے ساتھ بس اسی قدر ہے کہ طبعی یا خارجی صوت کی یہ حکایت ہے۔

دوسرا مقصد ایک اشارہ ہے اس حقیقت کی طرف کہ مادّہ کا تین حرف سے کم ہونا زبان کے نامکمل ہونے کی دلیل ہے۔ اجسام میں اگر صورت نوعیہ نہ ہو اور حس کے ساتھ اگر فصل نہ پائی جائے، تو اجسام و اجناس کا باہم متمایز ہونا محال ہو جائے۔ ابہام کی تاریکی ان کی باہمی خصوصیات کو محجوب و مستور کر دے گی، جیسا کہ عجمی زبان کی کیفیت ہے۔ اس پر اصرار کہ تین حرفوں کو مادّہ کہنا غلط ہے، اسی غرض سے ہے کہ عربی زبان بھی ویسی ہی مبہم ہے، جیسی کہ عجمی۔ ہاں! ایسی زبانیں جن میں مادّہ ہوتا ہی نہیں، ان پر عربی کو ترجیح ہے۔

تیسرا مقصد یہ ہے کہ زبان کا اشتقاقی مآل حرکات و اعراب پر آ کر ختم ہوتا ہے۔ عربی میں اعراب بھی ہے اور حرف مادہ بھی۔ اگر اسے ناقص ثابت کر کے ایک کڑی اس کی یعنی تیسرا حرف غائب کر دیا جائے تو اس وقت موقع پا کر نہایت سہولت سے کہا جا سکتا ہے کہ عربی کسی ایسی زبان سے ماخوذ ہے جس زبان کے لیے تین حرف اصلی ثابت ہو جائیں۔ اس وقت تو عربی زبان کسی کامل زبان کی ناقص یادگار ہے۔ سلسلہ ارتقا میں سے ایک کڑی اس کی کھوئی ہے۔

سعی لاحاصل پر زیدان کا اضطراب:

انہیں مقاصد کے حاصل کرنے کے لیے، عربی کے مغالطہ کو بدیہی بنا کر پیش کرنے کی سعی لاحاصل کی گئی ہے۔ کوشش کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ لفظ **قط** کو پہلے کٹنے کے آواز کی حکایت کہہ دیا، پھر چند ایسے الفاظ کا (۱) جن میں قاف و طاء کے بعد تیسرا حرف [illegible] نظر آ رہا تھا اور ان کے معنی بھی کٹنے کے تھے، یہ کہہ کر فیصلہ کر دیا کہ تیسرا حرف زائد ہے، اس کا لحاظ فضول۔ اصل میں وہی **قط** ہے۔ اب لفظ **قطن** بمعنی روئی سامنے آیا۔ حکایت موجود، یعنی **قط** مگر **قطن** معنی مفقود۔ موصوف نے گویا کہ دیکھا ہی نہیں۔

اب **جذ، قص، قض، قطر** وغیرہ سامنے آئے۔ **قطع** کے معنی موجود، لیکن **قط** کی صورت مفقود۔ عجب مشکل ہے اگر حکایت صوتی کو لیتے ہیں، تو معنی غائب۔ معنی کا لحاظ کرتے ہیں، تو حکایت مفقود۔

تو کہہ دیا کہ ہم وزن و ہم جنس ہیں، اس لیے **قطع** کے معنی ان کے بھی قرار دے دیے گئے۔ گویا قاعدہ یہ ہوا کہ خواہ صوت کی حکایت ہو یا اس حکایت کے ہم وزن ہو۔ اس قاعدہ کو مضبوط کرنے کے لیے سلسلہ وار بار بار ذکر رہا ہو لفظ **خلص** کے صیغہ ماضی **خصّ** پر ختم ہو، یعنی خاص کرنے کے معنی بھی آتا ہیں، لیکن اب ہم سے ہم وزن آئے (**عمّ وہمّ**) معنی دو و گمیں ہوا، (**مسّ**) چھونا، (**شمّ**) سونگھنا، (**سبّ**) برا کہنا، (**مصّ و مکّ**) چوسنا۔ غرض بلا مبالغہ سیکڑوں الفاظ ایسے کہ وزن موجود اور معنی غائب۔ لطف یہ کہ **قصّ** کے معنی **قطع** تک کھینچ تان کر پہنچایا گیا، لیکن اس کا مقابل (**عمّ**) لفظ **علم** کا ماضی جو سامنے موجود تھا، اس کی طرف نظر اٹھا کر بھی دیکھا نہ گیا۔ ایسے فلسفہ اور فلسفی کو کیا کہیے، وضع الفاظ کے لیے حکایت صوتی کا اصول مقرر کر دیا، تو حکایت موجود، معنی غائب، جیسا کہ لفظ **قطن** سے ظاہر۔ تکلف بچا کر آگے

بڑھے، تو معنی موجود، محاکات ندارد، جیسا کہ **جذّ** وغیرہ۔ ہم جنس کم در سافی یا، تو جنس موجود و معنی معدوم، جیسا کہ **غم** وغیرہ۔ **انا للہ و انا الیہ راجعون**

گویا جھوٹی تحقیق ہے کہ ایک لفظ سے آگے بڑھتے ہی بنیادی اصل کی شکل بگڑ گئی۔ کچھ آگے ہمت کرنے کی جو کوشش کی، تو نہ تحقیق رہی، نہ اصولِ تحقیق: سب کے سب فنا ہو گئے۔ خدا جانے یہ دنیائے علم کی شاعری ہے یا شعور میں پچھڑ کر رہ جانا ہے۔ معنی ایوں کی یہ ہے یا اصول حلیوں کا جدو ہے۔ افسوس! ایک نے قسم ثانی کی ایجاد، اتفاقی تحریک کے تجزیے کی جگہ کی جزیہ فہم میں اس کا ثمر لغت پر فلسفہ کا بار، لفظ **قط** کا بار بار مختلف صفحات میں طور مثال و سند اعادہ۔ یہ سارے (!) طفیل تیسے کے، لیکن آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ

پتے بھی گر پڑا پیڑ کا
جس میں کام ہے جا تھا دل ہر کا

صحیح تحقیق

اب میں جو کچھ عرض کرتا ہوں، اسے انصاف و تامل سے دیکھیے! قاف و طا، دو حرف شدید الصوت جب مجتمع ہوئے، تو ان سے پوری قوت کا مفہوم سمجھا گیا اور اس پوری قوت کی تعبیر کاٹنے سے کی گئی، اور یہ بتایا گیا کہ جس لفظ میں یہ دونوں حرف جمع ہوں گے، اس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ مجموعہ قاف و طا اور کاٹنے کے معنی میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ صدق کلی مجموعہ قاف و طا کی جانب سے ہے: یعنی جہاں ان دونوں کا مجموعہ ہوگا، کاٹنے کا مفہوم ہوگا، لیکن کاٹنے کے معنی جہاں پائے جائیں، وہاں ان حرفوں کا پایا جانا ضروری نہیں، مثلاً ہر عام آدمی ہے، لیکن ہر آدمی عام نہیں۔

اب جب کہ عام و خاص مطلق کی نسبت متحقق ہو گئی، تو پھر اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ **جدّ**، **جذّ** اور **قصّ** وغیرہ کو **قطّ** کا ہم وزن بنا کر کاٹنے کے معنی ثابت کریں، نہ اس کی حاجت کہ الفاظ ہم وزن کو کھینچ تان کر **قطّ** کے معنی تک بہ زور پہنچائیں اور جہاں کھینچ تان سے بھی کام نہ نکلتا ہو، وہاں یہ کہہ کر خاموش ہو جائیں کہ قلب۔

ہاں! اس کی ضرورت البتہ ہے کہ جو الفاظ قاف و طا سے مرکب نہیں، اُن کے معنی کاٹنے کے کیوں کر ہوئے۔ اس بصیرت کے لیے صفاتِ حروف کا مطالعہ کرنا چاہیے، لیکن پہلے یہ

مقطوع کی دو گونہ حالت کا لحاظ کر لیجیے۔ کوئی تو سخت چیز ہوگی، کوئی نرم۔ کسی میں تازگی ہوگی اور کسی میں خشکی۔ پھر اس کیفیت کے بھی مراتب ہوں گے۔ مثلاً پتھر بھی سخت ہے اور لکڑی بھی۔ انگور، خربوزہ میں بھی تازگی ہے اور سیب و ککڑی میں بھی۔ اس طرح کاٹنے کی حالت بھی دو گونہ ہوگی۔ کہیں طول میں سے کاٹیں گے اور کہیں عرض میں سے، کسی کا کچھ حصہ کاٹیں گے اور کسی کو جڑ سے کاٹ دیں گے۔

عربی زبان جس کے الفاظ کا خزانہ بے کراں اور جس کے کمال کی حد حواس کے احاطہ سے (۱) بلند و بالا ہے ان سب مفہوموں کے لیے جدا جدا لفظ پیش کرتی ہے۔

گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت:

اب میں ان تمام الفاظ کو ایک جگہ جمع کیے دیتا ہوں، جن کے معنی کاٹنا ہیں اور متفق ق اور ق پر بس کا ذکر تفصیل سے ہو چکا ہے۔ **قط، قد، قطع، قطب، قطف، قطم، قطل، قص، جذ، جز، قض، قضب**۔ الفاظ میں کھینچ تان ہے۔ اس لیے انھیں چھوڑتا ہوں۔ لغت کی کتابیں موجود ہیں، دیکھ کر تصدیق کر لیجیے۔ ان میں سے **قط، قد، قضم**، ایک لفظ **قضب** ابتدائی ورق میں گزر چکے، انھیں وہاں دیکھنا چاہیے۔ **قطع، قطب، قطف، قطل** کی بحث میں بھی لکھے گئے ہیں، لہٰذا ان کے تکرار کی بھی حاجت نہیں۔ اب رہے، مگر چار لفظ **قص، جذ، جز، قض** بطور اختصار ان چاروں کے معنی سے مناسبت کی تفصیل بیان کرتا ہوں۔ ایک کی ابتدا قاف سے ہے، دو کی جیم سے اور ایک کی [illegible] سے۔ قاف کے صفات کا ذکر بیان ہو چکا ہے۔ رہا حرف جیم اس کے صفات بھی وہی ہیں، جو قاف کے ہیں۔ صرف ایک صفت میں اختلاف ہے، جیم مستفلہ ہے اور قاف مستعلیہ۔ یہ اختلافی صفت جیم کی شدت اور قلقلہ کی قوت کو کم ضرور کرے گا۔ ذال اور زا دونوں مجہورہ ہیں، مگر دونوں رخوہ یعنی نرم۔ ذال اور زاء میں نرمی بھی ہے، لیکن ان کے باہم مدغم ہو کر مشدد ہو جانے سے نرمی میں کچھ شدت آگئی، جیسے کہ تاگا کمزور ہے، لیکن انھیں باہم ملا کر اگر بٹ دیا جائے، تو باوجود ضعف ایک گونہ قوت آ جائے گی۔ یہی حال رخوہ حرف کے مشدد ہو جانے کا ہے۔

حرف صاد رخوہ اور مہموسہ مگر صفیریہ ہے۔ عین مجہورہ اور متوسطہ ہے۔ ضاد مجہورہ اور رخوہ۔

قص بال یا پر یا پشمینہ کاٹنا۔ قاف کی شدت و جہر اور صاد کی نرمی و خشکی، قاف کی قوت اور صاد کا

ضعف جیسے تشدید کچھ قوت دے رہی ہے۔ جس معنی کے لیے قص کی وضع ہے۔ اس صفات سے ظاہر ہے۔ پھر صاد کی صفت صفیر جو بوقت ادا اس میں پائی جاتی ہے۔ اس آواز کی بھی اپنی حکایت ہے۔ (۱)

جزّ بال، گھاس، بکری کی پشم کاٹنا یا تیار کھیت گیہوں، جو وغیرہ کاٹنا۔ جیم قوی حرف ہے اور اس میں جہر بھی ہے اور شدت بھی۔ زا میں جہر ہے۔ مگر زنی کھیت کٹنے کی اور بھیڑوں کی پشم تراشنے کی آواز میں اظہار سابق آواز سے زیادہ ہے۔ اس لیے کھیت ہو یا جانور کی پشم نرم ضرور ہیں۔ لفظ کی معنی سے مناسبت ظاہر ہے۔ یہاں بھی زا کی صفت صفیر نوعیت آواز کی صد بند کر رہی ہے۔

جذّ جیم کی قوت اس کی صفات سے ظاہر ہے۔ یعنی دال مجہورہ اور رخوہ ہے۔ اس لیے یہ کسی سخت چیز جیسے توڑ بھی سکتے ہوں، جب قطع کریں۔ تو جذ کہیں گے۔

قطّ: نرمت سے کاٹنا۔ طا مجہورہ اور مستعلیہ ہے۔ یعنی شدیدہ و رخوہ کے بین بین ہے۔ طا مجہورہ اور رخوہ۔ تو قطع اور شے مقطوع کو لیجیے۔ پھر صفات میں اور صدا کا لحاظ فرمائیے اس وضع کی داد دیجیے۔

ایسے الفاظ بھی دو چار ہی نہیں۔ جن کے معنی کاٹنا ہیں۔ لیکن یہی تین لفظ جو اوپر مذکور ہوئے، عربی کے فضل و کمال پر روشن دلیل ہیں۔ ان میں کا ہر لفظ ایک خاص حالت یا ہیئت سے مشعر ہے۔ اسی کے ساتھ لطف یہ ہے کہ الفاظ باعتبار حالت، ہیئت، حالت اور ہیئت کی آواز کی ہو بہو نقل ہے۔ مقصد یہ ہے کہ کاٹنے کی آواز یکساں نہیں ہے۔ جو چیز جیسی ہوگی، کاٹنے کے وقت اس کی آواز بھی اسی کے مناسب ہوگی۔ لکڑی کاٹنے اور ککڑی کاٹنے کی آواز یکساں نہ ہے، نہ ہو سکتی ہے۔ پھر ایک قسم آواز کو حکایت کا مرتبہ دے کر وضع لفظ کے لیے بنیاد قرار دینا اور دوسری صداؤں سے کان بند کر لینا ترجیح بلا مرجح اور نا انصافی کی دلیل ہے۔ اسی کے ساتھ یہ نکات بھی صحیح نہیں ہوں گی یعنی صدا کچھ ہے اور حکایت کی کچھ اور اس توازن اور صحیح احساس اور ملکہ انصاف کی مثال اگر دیکھنا ہو تو عربی زبان کے الفاظ مذکورہ بالا کا صحیح تلفظ کر کے قوت سامعہ سے پوچھیے کہ آواز شے مقطوع کے مناسب ہے یا نہیں۔ نرم، سخت، سوکھی اور تر کی آواز میں بوقت قطع جو فرق ہے، وہ ان الفاظ کے (۱) تلفظ سے ظاہر ہے، جو ان کے لیے وضع ہوئے ہیں۔

غرض مناسبت لفظی و معنوی جو حرفوں اور معنی میں ہے۔ اس کے علاوہ حکایت صوتی بھی یہی ثابت ہوئی، جس کا جرجی زیدان کو وہم و گمان بھی نہ تھا۔

اگرچہ میں اس کا قائل نہیں کہ وضع الفاظ کی بنیاد حکایت صوتی کے اصول پر ہے لیکن اگر کوئی اسی کو مال سمجھتا ہے تو آپ اور دیکھیے کہ یہ مال بھی عربی ہی میں کامل ہے۔

آں کہ می گوید آں بہتر ز حسن
یار ما ایں دارد و آں نیز ہم

مباحث مذکورہ بالا کے بعد یہ فیصلہ نہایت آسان ہے کہ اشتقاق کا اصول اور فلسفہ کی حقیقت کس کے تحقیق میں پائی جاتی ہے۔ اگرچہ میرا یہ موضوع نہیں کہ میں لغت کا فلسفہ بیان کرتا ہوں، اس لیے کہ جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ لغت و اشتقاق کے مسائل ہیں، صرف کی مختصر کتابوں میں بھی اس کا ذکر ہے۔

فن تجوید کی ضرورت کی تعلیل

ہر عربی خواں اس قدر تو سمجھتا ہے کہ حرف کا اپنے مخارج سے ادا کرنا نہایت ہی ضروری ہے۔ اسی لیے **ولا الضالین** میں جہاں دال سے ضاد میں فرق آیا، جھگڑا کھڑا ہو گیا۔ ظا، دال، زا اور ضاد جب کہ اپنے مخرج اور صفات میں باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور عربی حروف کی ترکیب میں مناسبت معنوی کا لحاظ ہے، تو کچھ حرف کی صوت بدل جانے سے وہ مناسبت باقی نہ رہے گی، بلکہ جس صوت سے اس کی صوت بدلی ہے، اب وہ مناسبت سمجھی جائے گی۔

شریعت نے جو تجوید سیکھنے کی شدید تاکید فرمائی ہے، اس کا مقصد الفاظ و عبارت کی ظاہری نمائش و آرائش نہیں ہے، بلکہ تغیر معنی سے الفاظ کو محفوظ رکھنا ہے۔ اس نکتہ سے ناآشنا بے گانہ یہ سمجھتا ہے کہ تجوید ایک بے کار فن ہے، نہ اس کے سیکھنے کی حاجت، نہ اس کی (۱) رعایت کی ضرورت۔ صرف تلاوت و قراءت میں تجوید سے خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے اور بس۔ حالاں کہ واقعہ یہ نہیں ہے۔

لفظ قطن کی دلالت

اب میں لفظ **قطن** کے متعلق کچھ عرض کروں، تاکہ یہ معلوم ہو کہ قاف و طا کے مجموعہ کا اثر یہاں بھی نمایاں ہے۔ جرجی زیدان اگر بلحاظ اصوات حروف کٹنے کے معنی قرار دیتا، تو لفظ **قطن**

سے روپوش ہونا نہ پڑتا۔ اس نے حکایت صوتی کو اصول قرار دیا۔ اس لیے صوت قطع لفظ **قطن** میں معدوم ہوگئی، لیکن حقیقت قطع یہاں بھی موجود ہے۔ لفظ **قطن** کے مرجع روئی کو کاٹنے والی کوئی خارجی شے پائی جاتی تھی، لیکن اس کا قاطع اس کی داخلی چیز ہے یعنی خود روئی۔

روئی کی باعتبار ان درختوں کے جن میں پیدا ہوتی ہے، بہت سی قسمیں ہیں۔ بعض زمین دوز ہوتے ہیں، بعض قد آدم تک دراز ہوتے ہیں، بعض بہت ہی بڑے بڑے درخت ہوتے ہیں لیکن سب میں امر مشترک یہ ہے کہ وہ پھل جس کے اندر روئی پائی جاتی ہے بطور غلاف روئی پر چڑھا ہوتا ہے۔ جب روئی اس میں پختہ ہو کر قوی ہو جاتی ہے تو وہ باہر آنے کے لیے زور کرتی ہے۔ اس وقت غلاف کا منہ چانک ہو کر پھٹ جاتا ہے اور روئی اس میں سے باہر نکل آتی ہے۔

روئی کی طاقت اپنے غلاف کو اس طرح پھاڑ دیتی ہے، جس طرح کہ ہمارا دریچہ ے ں کو قطع کر دیتے۔ حرف نون جس کی ایک صفت غنہ ہے۔ یعنی یہ حرف ناک کے بانسے سے ادا ہوتا ہے کچھ مجہور بھی ہے اور متوسط بھی۔ اس کا قاف وطا سے ملنا اس سے مشعر ہے کہ یہاں قطع کا عمل اندرونی اندر عمل میں آئے گا۔ جیسا کہ نون کا ادا ناک کے اندرونی حصے یعنی خیشوم میں جسے ناک کا بانسہ کہتے ہیں پایا جاتا ہے۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ ہر پڑھا لکھا آدمی بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ جرجی زیدان نے مسئلہ کا نام فلسفہ رکھا ہے یا نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ بعض مباحث مکرر ہوگئے ہیں اور بعض مقامات کی وضاحت حد طوالت تک پہنچ گئی ہے اور شاید لطیف طبائع کی ملالت کا موجب ( ) ہو، میں پھر عرض کروں گا کہ مجبوری یہی تھی کہ یورپ کے کورانہ مقلدوں کو ایک معاند مستشرق کے مقولہ سوفسطائیت سے تا بحد امکان بچانا تھا۔ جرجی زیدان اپنے خیال میں اسے ایک چھوٹا اجتہاد سمجھتا ہے، جو یہ تحقیق پیش کردی کہ انسان نے کائنات کی صداؤں کو سن کر بولنا سیکھا اور اس کے الفاظ درحقیقت موجودات کے آوازی محاکات و نقالی ہیں، لیکن اسے معلوم ہونا چاہیے تھا کہ یہ ایک فرسودہ اور پارینہ خیال ہے، جس کی مقبولیت نہ مشرق میں رہی، نہ مغرب میں۔

بے شک متقدمین کا یہ مسلک کچھ عرصہ تک یورپ میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا، لیکن متاخرین کے ایسے علما جو فلالوجسٹ کی جماعت میں صدر تسلیم کیے گئے ہیں، اس کی بے اصولی اور سطحیت کے مقر ہوئے۔

ایسا ہی متأخرین نے بھی اسے اضاعت وقت سے تعبیر کیا ہے۔ جو ایک زبان کو دوسری زبان سے مشتق ثابت کرنے میں کوشش کی گئی۔

یہ اشخاص جو اہل یورپ کے سوا کسی اور کی زبان سے کچھ بھی شناسا گوارہ نہیں کرتے، انھیں چاہیے کہ پروفیسر میکس ملر کی مشہور کتاب "سائنس آف لینگویج" کا مطالعہ کریں۔ میرے بیان کی تصدیق ہو جائے گی۔

◆ ◆ ◆

حوالہ جات

۱- فلسفہ اللغہ لصر صفحہ ۱۲
۲- فلسفہ اللغہ لصر صفحہ ۵۶
۳- فلسفہ اللغہ لصر صفحہ ۵۷
۴- فلسفہ اللغہ لصر صفحہ ۹۱
۵- فلسفہ اللغہ لصر صفحہ ۵۶
۶- فلسفہ اللغہ لصر صفحہ ۹۰
۷- فلسفہ اللغہ لصر صفحہ ۹۵

سے آواز نکلے گی، جذبات و احساسات کے اختلاف سے اس آواز کے زیر و بم میں بھی اختلاف ہوگا، لیکن انسانی آواز سے وہ مشابہ نہ ہوگی، بلکہ جیسی آواز اس نے اپنے گرد و پیش سنی ہے، اسی کی نقالی پیدا کر رہا ہوگا۔

9

تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی ملک کی زبان لے لو اور پھر آج سے سو برس قبل اس ملک میں جو زبان بولی جاتی تھی، اس کو سامنے رکھ کر موجودہ سے مقابلہ کرو، تو ماضی و حال میں نمایاں تغیر کا خاص نمونہ نظر آئے گا۔ جو زبان آج بولی جا رہی ہے، آئندہ نسلوں کی یہ زبان نہ ہوگی۔ ہر صدی کا دور جب ختم ہوتا ہے، تو زبان میں ایسی تبدیلی پیدا ہو جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے مقابلہ میں اجنبی اجنبی سے معلوم ہوتے ہیں۔

ادلۂ ثلاثہ کا ماحصل۔

ادلۂ ثلاثہ مذکورہ اگرچہ ایک ہی اصول پر قائم کی گئی ہیں، لیکن یہ دلیل ایک امر زائد کو بھی ثابت کرتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتدائی انسان کی آواز محض کائنات کی صداؤں کی نقالی تھی۔ آہستہ آہستہ متبدل اصل سے ہوا اور واضح ہوتی گئی، تا آنکہ ایک منزل پر پہنچ کر آواز کو زبان کا لقب مل گیا، جہاں سے بحیثیت زبان اس کی ترقی کا دور شروع ہوتا ہے۔ آواز سے زبان کے مرتبہ تک پہنچنے کے لیے قرنہا قرن گزرے ہیں، جس کی مدت کا اندازہ بھی نہیں لگایا جا سکتا۔ اسی طرح ترقی کی منازل طے کرنے میں زبان کو جو عہد درکار ہوا ہے، وہ بھی قیاس سے باہر ہے۔

سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اسے چار دوروں پر منقسم کرنا چاہیے:

۱۔ طبعی ۲۔ تقلیدی ۳۔ صوتی ۴۔ نقشی

دورِ طبعی کا آغاز

دنیا میں پہلا دور انسان کی زندگی کا ویسا ہی گزرا ہے، جیسا کہ حیوان (۱) لایعقل کی زندگی بسر ہوتی ہے۔ نہ پہننے کے لیے اس کے پاس لباس تھا، نہ کھانے کے لیے غذا تھی، نہ رہنے کے لیے مکانات تھے، نہ دشمن سے مدافعت و مقابلہ کے لیے آلاتِ حرب موجود تھے، نہ بولنے کے لیے زبان تھی۔

بھوک کے وقت درختوں کا پھل، پتہ یا چھال کھا لیتے۔ کبھی کسی جانور کو پتھر سے مار کر پیٹ

بھوک کی تسکین کرتے۔ پہاڑوں کی کھوہ میں چھپ کر شب بسر کرتے یا درختوں کے نیچے اگر غار مل جاتا، تو اُس میں گھس کر نیند سوتے۔ ہجوم جذبات کے وقت بے معنی آواز غوغاں جیسی منہ سے نکالتے۔ نہ اس آواز کے لیے محل موقع کی مناسبت تھی، نہ اس سے کوئی افہام و تفہیم کا مقصد محض طبیعت کا تقاضا تھا، جو بصورت آواز پورا کیا جاتا۔

ضرورت اجتماع

انسان نے جنگلی جانوروں کو جب اپنے ابنائے جنس پر حملہ آور ہوتے ہوئے دیکھا تو اسے اپنی زندگی کا خطرہ محسوس ہوا۔ غار اور بھٹ اگرچہ جائے پناہ تھے، لیکن موذی حشرات الارض اور درندوں سے محفوظ رہنے کے لیے اس سے زیادہ آہنی حفاظت درکار تھی۔ اس ضرورت نے انسان کو اس پر مجبور کیا کہ حتی الامکان یہ اجتماعی زندگی بسر کریں تاکہ ایک دوسرے کے بے موقع خطرے پر معین و مددگار ہوسکیں۔ انفرادی کمزوری کو اجتماعی قوت سے قوی کرنے کا خیال اسی ضرورت تعاون نے پیدا کیا۔ رفتہ رفتہ انسان کی آبادی اجتماعی صورت کی طرف بڑھنا شروع ہوئی۔

اس وقت سے انسان جہاں کہیں بھی آباد ہوا، وہاں ابنائے جنس کی موجودگی ضروری خیال کی جاتی۔

اجتماع اور ضرورت مفاہمت:

لیکن اجتماعی حیات کا تقاضا یہ ہوا کہ باہمی مفاہمت کے لیے کوئی ایسا ذریعہ پیدا کیا جائے، جس کی وساطت سے ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر آگاہ ہو کر وہ فوائد حاصل کر سکے، جس مقصد کے لیے (!) انفرادی زندگی کو زیست اجتماعی کی شکل میں منتقل کیا گیا ہے۔

اجتماع کا یہ تقاضا جوں جوں بڑھتا گیا، طبیعت انسانیہ میں فطرتاً بھی بڑھتا گیا، یہاں تک کہ پہلا واسطہ جو ایجاد ہوا، وہ اشارہ تھا، پھر لفظ، پھر جملہ اور کلام۔

حیوان کا جمود اور انسان کا ارتقا:

جانوروں کو دیکھو گے کہ اپنی حرکات اور اپنے آواز کے تغیر انداز سے اپنی کیفیت دلی کا اظہار کرتے ہیں، لیکن اس آواز میں لفظ تک ترقی کرنے کی قابلیت مفقود ہے، نیز ان کے اعمال و افعال اور حرکات اعضا میں بھی بجائے ترقیات ایک ہی نوعیت پر سکون مقرر ہے۔ اس سے نہ تو

اس کے اعضا کے اشارے زیادہ مفید ہوئے، نہ ان کی آواز نے ابہام و تفہیم کے دائرہ کو وسیع کیا۔ اس لیے باوجود اجتماع وہ جس کے مقابلہ میں کم زور تھے، کم زور ہی رہے اور مشاہدہ کا وہ واسطہ جسے اپنے وجود کے ساتھ لائے تھے، اس پر کچھ اضافہ نہ کر سکے۔

لیکن انسان جس میں تقلید و اختراع کی قابلیت تھی، اس نے اپنی انہیں دونوں استعدادوں سے بڑا کام کیا کہ آج اس کا تمدن، اس کی معاشرت، اس کی گفتگو اس سے ابا کرتی ہے کہ اس پر ایسی پستی اور بے شعوری کا زمانہ گزر چکا ہے۔

دورِ تقلیدی

انسان اپنے فطری اور ابتدائی دور میں حیوان اور دیگر موجودات کی آوازوں کی محاکات کرنے کا سبق پڑھ چکا تھا۔ لیکن اجتماع نے ایک درس اشارہ کا اسے اور پڑھایا۔

اقسام اشارہ

اشارہ کی دو قسمیں ہیں: ایک اختیاری دوسرا اضطراری

خوشی، رنج، دہشت اور رعب وغیرہ وغیرہ کیفیات نفسی کے وقت چہرہ کا تغیر اعضا کی حرکت اضطراری کی قسم ہے۔ جب ان کیفیات کی حکایت مقصود ہوتی، تو پھر وہ اعضا میں اسی نقل کو اتار کر اس کیفیت سے خبردار کرتے۔

گونگے کی مثال

اشارۂ اختیاری وہ ہے کہ محض عمدی شکل بوساطت اشارہ ظاہر کی جائے۔ (1) جیسا کہ گونگا جب کسی امر کا اظہار کرنا چاہتا ہے، تو اپنے مشار الیہ کی شکل اپنے اشارہ سے قائم کرتا ہے۔ مثلاً گھونگھٹ یا برقع یہ اس کا اشارہ عورت کے لیے ہے۔ مونچھ، داڑھی کا اشارہ مرد کو بتاتا ہے، لیکن غیظ و غضب کے وقت چہرے کا تشنج، پیشانی پر بل، ابروں کا تننا یہ اشارہ اضطراری ہے۔ اس کی حکایت گونگا جب کرے گا، تو چہرے کو قصداً عبوس بنا لے گا۔

وضع الفاظ سے قبل انسان گونگے تھے۔ اس لیے گونگوں کی طرح اشارات سے کام لیتے۔ یہی اختیاری، اضطراری اشارات ان کے مافی الضمیر کے لیے ترجمان تھے۔ اگرچہ ابتدا ابتدا میں اشارے کم تھے، لیکن آہستہ آہستہ کچھ عرصہ بعد ان میں ایسی ترقی ہوئی کہ اشیائے خارجیہ سے بڑھ

کہ ہر طرح کے خیالات و جذبات وغیرہ مختلف اشاروں سے ظاہر کیے جاتے تھے۔

اشارہ کی کوتاہی

اشارہ کی بدولت، گو اس کی فراوانی نے بہت بڑی حد تک اظہار مافی الضمیر کے لیے سہولت پیدا کر دی تھی، لیکن مشکل یہ تھی کہ اس کے لیے مشاہدہ ضروری تھا۔ شب کی تاریکی یا کسی حجاب کے عارض ہو جانے سے باہمی گفت و شنود نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے انسان اپنا قدم آگے بڑھانا چاہتا تھا، تاکہ تاریکی اور حجاب میں بھی ایک دوسرے سے عرض مدعا کر سکے، ورنہ اگر یہ مجبوری نہ ہوتی، تو آج بجائے الفاظ و لغات اشارات ہی اشارات ہوتے۔

مفاہمت صوتی

اشارات وافر ہو کر بھی جب کہ انسان کی دشواریوں کو مفاہمہ کے باب میں حل نہ کر سکے، تو پھر جو طبعی آوازیں پہلے ہی مسموع ہوتی تھیں، انسان نے انہیں کی محاکات کو استعمال کرنا شروع کیا، مثلاً تکلیف کے وقت آہ کا لفظ بے ارادہ زبان سے نکل جاتا ہے اور اس کا باعث محض طبیعت ہوتی ہے۔ اب انسان نے اسی لفظ کو ہر اس موقع پر استعمال کرنا شروع کر دیا، جہاں ناپسندیدگی یا ناراضی کے اظہار کا موقع آتا۔ اسی طرح جانور جو مختلف حالات میں آواز نکالتے ہیں، ان کی آواز کی نقل کو اس حالت کے موقع پر حکایت کر کے اس حال کا ترجمان بنایا۔ (1)

مثلاً کتا جب اپنے مالک کو دیکھتا ہے، تو ایک ایسی آواز نکالتا ہے، جسے نہ بھونکنا کہہ سکتے ہیں، نہ ہانپنا۔ انسان نے اس آواز کا نکالنا اس موقع کے لیے مقرر کیا، جب کہ کوئی ایسا شخص آ جائے، جس کا آنا خوشی کا باعث ہو۔ اس طرح کی آواز جب کوئی نکالتا، تو دوسرے سمجھ جاتے کہ کسی ایسے شخص سے ملاقات ہوئی ہے، جس کا ملنا موجب مسرت ہے۔

اسی طرح کتا جب اجنبی یا چور کو دیکھتا ہے، تو اس وقت بھونکنا شروع کرتا ہے، لیکن اس کے بھونکنے میں تقاطع و تسلسل کا ایک خاص انداز ہوتا ہے، جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی ناخوش گوار وجود آ گیا۔ انسان نے بھی دشمن یا موذی جانور سے خبردار کرنے کے لیے اس طرح آواز کو ذریعہ بنایا۔

غرض اسی طرح آواز کی حکایت کا سلسلہ مافی الضمیر کے اظہار کے لیے پیدا ہوتا رہا۔ یہی آواز کبھی جذبات و حسیات کا اظہار کرتی اور کبھی اس موجود پر بھی دلالت کرتی جن کی آواز کی یہ حکایت ہوتی، مثلاً اگر کتا کہنا ہوتا، تو اس کے لیے بھی بھونک ہی کافی تھا لیکن بصورت اشارات

ترجمانی متروک نہیں ہوئی تھی گو کہ ہم حکایت صوتی سے کام لیتے ہوں کہ نہیں اشارات سے۔

جس طرح گونگے کی ذات اشارہ سے گفتگو کرنے کا نمونہ ہے، ایسا ہی حکایت صوتی کی یادگار بچہ نوزائیدہ میں موجود ہے، اسے دیکھ کر اس قیاس کی تصویب کی جا سکتی ہے۔

بچہ ابتدا میں اشیا کو یا تو محض اشارہ سے بتائے گا یا اس کی آواز کی نقل اتار کر بتائے گا، لیکن اظہار مدعا کا یہ طریقہ دیرپا یوں نہیں ہوتا ہے کہ اس کے والدین اور دوسرے اشخاص لفظ کا ذخیرہ لیے ہوئے اس کے گرد و پیش موجود رہتے ہیں اور موقع پر الفاظ کا القا اس کی طرف ہو کرتا ہے۔ اس لیے زبان میں قوت آتے ہی بچہ الفاظ بولنا شروع کر دیتا ہے۔

اس وقت لغت و زبان کو موجودہ ترقی یافتہ شکل میں دیکھ کر یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ جمادات و حیوانات کی صوت و صدا بگڑی و مسخ ہو کر اس مرتبہ کمال تک ترقی پا گئی کہ اب لغت کی تدوین و تالیف کی وسعت بھی اس کی سمائی کے لیے ناکافی ثابت ہو رہی ہے۔ ایک ایسے حیرت انگیز ارتقا کا نمونہ ہے، جسے (1) عقل باور کرنے سے پس و پیش کرتی ہے، لیکن اگر خود ذات انسان اور اس کی تمام ضروریات و احتیاجات پر نظر ڈالی جائے تو یہ حیرت دور ہو کر عقل کو اس تحقیق سے تشفی ہو جائے گی۔

انسان کا موجودہ تمدن اور اس کی معاشرت کی رنگینی دیکھ کر کسے اس کا خیال گزر سکتا ہے کہ ایک عہد اس پر ایسا بھی گزرا ہے، جب کہ اس کے روز مرہ کا کل سامان ایک چمڑے کا ٹکڑا تھا۔ دن کے وقت یہی چمڑا تہبند کا کام دے کر ستر پوش ہوتا، رات کو بستر، سردی میں لحاف، جنگ میں ڈھال، بارش کے موقع پر چھاتا، کسی چیز کو سمیٹ کر اٹھا لانے کے لیے برتن اور غار کا منہ بند کر دینے کے لیے کواڑ وغیرہ وغیرہ تھا۔

لیکن یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ انسان پر ایک ایسا عہد گزرا ہے کہ بہت سی ضرورتیں صرف ایک چیز سے پوری ہوتی تھیں۔ رفتہ رفتہ ہر ضرورت کے لیے ایک ایک علاحدہ چیز مہیا ہوتی گئی۔

یہی حال زبان کا بھی ہے۔ ابتدا میں ایک صوت سنی گئی۔ کچھ دنوں اس کی حکایت ہوتی رہی، پھر انسان کے آلہ صوت کی نزاکت و لچک نے اس حکایت پر صیقل دینا شروع کی، یہاں تک کہ آئندہ چل کر آواز نے لفظ کی صورت اختیار کر لی۔

اس وقت ایک ہی لفظ کی دلالت بہت سے معنی پر ہوتی تھی۔ یہی اسم تھا، یہی فعل، یہی مصدر تھا، یہی مشتق، یہی اسم ظرف تھا اور یہی اسم آلہ۔ کسی ایک مفہوم پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا

اور اس مفہوم سے جو جو چیز متعلق ہوتی، اُن سب پر بھی یہی لفظ بولا جاتا تھا۔ ہاں! جس طرح حکایت صوتی عہد بعہد ترقی کرتے ہوئے لفظ کے مرتبہ تک پہنچی ہے۔ لفظ بھی عہد بعہد ترقی کرتا ہوا اسم، فعل، اور مصدر و مشتق تک پہنچا ہے۔

اس دورِ تمدن و تہذیب میں بھی ایسے انسان کا گروہ پہاڑوں، جنگلوں میں ملے گا، اگر انہیں شائستہ تعلیم یافتہ متمدن انسان میں لا کر کھڑا کر دیجیے، تو ایک دوسرے کو ناشناسائی سے تکا کرے گا۔ ان جنگلیوں اور وحشیوں کو دیکھ کر انسان کی ابتدائی معاشرت کا نقشہ سامنے آ جاتا ہے، جب کہ کہیں روئے زمین پر تمدن کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ (1)

ایسا ہی بعض اکناف عالم میں ایسی آبادیاں موجود ہیں، جو اس ہونے کی کافی دلیل و شہادت ہیں کہ زبان و بیان بھی اپنے ارتقا میں اُسی قانون کی پابند ہے، جس قانون کی حکومت تمدن کے سارے شعبوں میں کارفرما ہے۔ بلکہ خود ذات انسان میں بھی اسی ارتقا کا جلوہ ہے۔ انسان بھی حقیقت انسانیت اور نوعِ انسانی تک اسی طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا پہنچا ہے۔

وسط امریکہ کے جنوبی باشندے اور بعض حصص آسٹریلیا کے رہنے والے اب سے کچھ پہلے اور افریقہ کے بعض اطراف کے ساکنین اس وقت بھی ایسے پائے جاتے ہیں، جن کی زبان و بیان کا مطالعہ اصولِ ارتقا کی تصدیق و تصحیح کرتا ہے۔

ان علاقوں کے باشندے اپنے پاس الفاظ کا ذخیرہ بہت ہی تھوڑا رکھتے ہیں۔ گفتگو کے وقت الفاظ کی کمی کو ہاتھ، پاؤں، آنکھ وغیرہ کے مختلف اشاروں سے پورا کر لیتے ہیں۔

کہیں کہیں الفاظ کے اتار چڑھاؤ میں کمی بیشی کر کے مختلف معانی کا فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ ان کی گفتگو میں اشارات کا ایسا معتدبہ حصہ شامل ہے کہ اگر متکلم کے اعضا مشہود نہ ہوں، تو ان کی گفتگو سمجھی نہیں جا سکتی ہے۔

شمار و اعداد کے الفاظ کی ایسی کمی ان میں ہے کہ صرف ایک اور دو کے لیے ان کی زبان میں الفاظ پائے جاتے ہیں۔ تین اور تین سے زیادہ کے لیے انہیں الفاظ کی تکرار کرنی پڑتی ہے۔ یہ تکرار بھی چھ تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے، مثلاً چھ کے لیے دو کو تین مرتبہ کہیں گے (دو، دو، دو)، پانچ کے لیے (دو، دو، ایک)، لیکن اگر سات یا اس سے زیادہ عدد انہیں بتانا ہے، تو اس کے لیے نہ کوئی لفظ ہے، نہ الفاظ موجودہ کی تکرار، بلکہ بہت کہہ دینا کافی ہے۔

ہے ہی وہ معنی و مفہوم جس کے لیے کوئی لفظ نہیں، تو موجود لفظوں میں سے جس کو مناسب سمجھتے ہیں، اس کو بولتے ہیں، مثلاً راز و رازی کے لیے ان کے پاس کوئی لفظ نہیں ہے۔ اگر انہیں کسی شے کو طویل بتانا ہو تو وہ چندلی کہیں گے، گول بتانا ہو تو چاند کہیں گے **وقس علی ہذا!**

زبان کی یہ بے بضاعتی، کچھ اشارات کا عمل شہادت ہے اس بات کی کہ ایک عہد ایسا انسان پر بھی گزرا ہے، جب کہ اشارات سے گفتگو کا کام لیا جاتا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ لفظ اشاروں کی جگہ عمل ہونا شروع ہوا، جس کے استعمال کا طریقہ یہ تھا کہ ایک ہی لفظ بہت سے معنی پر بولا جاتا تھا، پھر انسان میں بھی بتدریج وسعت ہوتی گئی۔

دورِ نطقی

ہو سکتا ہے کہ ایک گہری نظر رکھنے والا مباحث بالا کا مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچے، جس طرح ایک بچہ جب کہ اس کی زبان میں قوت گویائی پیدا ہو جاتی ہے، تو چند مہینوں میں دو الفاظ بولنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر دو چار برس میں مرکب جملے فعل، فاعل، مفعول، مبتدا، خبر وغیرہ [illegible] آہستہ اس کے منہ سے نکلنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح پہلے طبقہ انسان کو جب آواز کی حاجت محسوس ہوئی ہوگی، تو چند سال کے پیہم تقاضائے ضرورت نے انسان کو وضع الفاظ کے لیے مستعد کر دیا ہوگا۔ اس لیے پہلے ہی طبقہ نے اپنی عمر کے آخر حصہ تک الفاظ کا معتدبہ ذخیرہ فراہم کر دیا ہوگا، جو دوسری نسل کے لیے سرمایہ اور ذخیرہ قرار پا کر افزونی و افزائش کا باعث ہوا ہوگا، پھر وہی مجموعہ دو چار نسلوں تک پہنچ کر کامل زبان کی شکل میں نمودار ہو گیا۔

لیکن قانونِ ارتقاء پر جسے بصیرت حاصل ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ پہلے طبقہ کو طبعی و خارجی اصوات کے اچھی طرح سمجھنے کا موقع بھی نہ ملا ہوگا، چہ جائے کہ ان اصوات کی محاکات پھر محاکات کے معنی کے مقابلہ میں وضع۔ صرف انہیں مراتب سہ گانہ کے لیے ہزاروں برس درکار ہوئے ہوں گے، اور کتنی ہی نسلیں بغیر اس مرتبہ تک رسائی پائے ہوئے فنا ہو گئی ہوں گی۔

اس مقدار زمانہ کا جب کہ سماعت نے حکایت اور حکایت صوتی نے اپنے کو لفظ تک پہنچایا ہے، کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا، پھر لفظ میں ترکیب، تبدل، کثرت اور ترمیم کا آنا اور اس سے کثرت الفاظ کا ذخیرہ مہیا ہونا، پھر اسم، فعل اور حرف کے مراتب تک الفاظ کو پہنچانا؛ یہ ساری منازل ایک غیر متناہی سلسلہ زمانہ کے محتاج ہیں۔ بلا مبالغہ یہ کہا جا سکتا ہے (1) کہ لاکھوں برس میں انسان

نے گویائی کو درجہ بدرجہ کمال کے اس مرتبہ تک پہنچایا ہے۔

پہلا درجہ وضع الفاظ کا ہے۔ دوسرا درجہ اسم، فعل اور حرف کی وضع و تمیز کا۔ تیسرا درجہ مشتقات کا۔ چوتھا درجہ مشتقات کے اصناف وضع کرنے کا۔ پانچواں درجہ الفاظ کو باہم ترکیب دے کر جملہ بنانے کا۔ چھٹا درجہ اختلاف ترکیب سے اختلاف معنی کا۔ ساتواں درجہ وضع اعراب کا۔ زبان کی آخری ترقی اعراب پر آکر ختم ہوجاتی ہے۔ دنیا کی زبانوں کو دیکھا جائے، تو ان میں درجہ بدرجہ ترقی کرنے کے نمونے اس وقت بھی ملیں گے۔ وہ زبان جس نے زیادہ مدارج طے کیے ہیں، اس زبان کے مقابلہ میں جو اس درجہ تک نہیں پہنچی ہے، زیادہ کامل سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ وہ السنہ نامکمل سمجھی جاتی ہیں، جن میں اعراب کی کمی پائی جاتی ہے۔ ایسی زبانیں جن میں اعراب تو ہے لیکن ان کے ردوبدل سے گوناگوں معانی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اس زبان کے سامنے ناقص ہیں جہاں اعراب سے فوائد معنوی حاصل ہوتے ہیں۔ ناقص زبانیں حروف سے اعراب کا کام لیتی ہیں۔ ان کے یہاں اعراب کی دلالت کسی معنی پر نہیں ہوتی۔ وہاں اعراب صرف لفظ کے تلفظ کا محتاج ہوتا ہے۔ غرض اعراب نہ ہو یا اعراب کی دلالت معنی پر نہ ہو، دونوں صورتیں زبان کے نقص و کمزوری کی دلیل ہیں۔ ایسی زبان کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ ابھی اسے ترقی کرنا باقی ہے۔

مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر:

یہاں تک میں نے کافی وضاحت کے ساتھ اس بیان و تحقیق کو جمع کیا ہے، جو دور اجتہاد و اشتقاق کا نادر و مفید ثمر سمجھا جاتا ہے، مختصر الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ ضخیم سے ضخیم کتاب پڑھ کر دیکھو، ماحصل اس کا یہی ہوگا، جو میں نے ملخصاً لکھ دیا ہے۔

اگرچہ یہ کوئی ایسا مسلک نہیں، جس کی طرف ابتداءً اہل یورپ کا ذہن منتقل ہو، ہو۔ اس لیے کہ یہ وہی ابو ہاشم معتزلی کا مسلک ہے، جس کا ذکر ابتدائی صفحات میں گزر چکا ہے، لیکن اسی مسلک کا احیا اس عہد جدید میں اس کی پرورش کر کے البتہ وقتاً فوقتاً (1) علمائے یورپ کرتے رہے، مگر یہی ان کی سعی و کوشش ان کا مایۂ افتخار ہے۔

مجھے اس وقت نہ زبان کی تاریخ کا بیان کرنا مقصود ہے، نہ اس حقیقت کا پتا لگانا ہے، جسے آفرینشِ زبان و بیان کے لیے سنگ بنیاد کا مرتبہ حاصل ہے، نہ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کون سی

زبان اصل ہے اور کون کون زبانیں فرع ہیں، نہ بابل و نینوا کے کھنڈروں میں بھٹکتے پھرنے کی حاجت، نہ مقابر وغیرہ کے کتبات پر دیدہ ریزی کی ضرورت، نہ اصل و فرع میں مجانست کی جستجو، نہ ایک فرع کو دوسرے فرع کے پہلو بہ پہلو قائم کرنے کی آرزو۔ یہ کام ان کا ہے، جو قیاسات و بے بنیاد مفروضات پر مقصد فاسد حاصل کرنے کے لیے دماغ پاشی اور دیدہ ریزی کو تحقیق یقینی اور جھوٹا اجتہاد جانتا ہے اور اسے علم بالآثار کے خوشنما لقب سے ملقب کر کے ماؤف دماغ سے خراج تحسین وصول کرنا چاہتا ہے۔

بلکہ میرا مدعا صرف اس قدر ہے کہ کمال کا جو معیار زبان کے لیے قرار دیا جائے عربی زبان اس میں ایسی کامل ثابت ہوئی کہ دوسری زبانیں اس کے مقابلہ پر لائی نہیں جا سکتیں۔ پھر اس مرتبہ کمال میں جو خصوصیات اور آئین و ضوابط کی مراعات بیان ہوئی۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ عربی قدامت میں بھی اس قدر آگے بڑھی ہوئی ہے کہ دوسری زبانیں اس کے سامنے نئی قدامت کا بھی دعویٰ نہیں کر سکتیں۔

میں بیان مذکورہ بالا کو نینوا و بابل اور کھنڈروں کے کتبوں یا توریت کی عبارتوں سے ثابت کرنا نہیں چاہتا، اور نہ توہم و تخیل کو تاریخ تحقیق کا درجہ دے کر کوئی نتیجہ تسلیم کرانا چاہتا ہوں، بلکہ زبان کے تدریجی ارتقاء کمال اور اس کے مستحکم اصول و ضوابط کو پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ جس زبان نے یہ سارے مدارج ترقی کے طے کیے ہوں، اس کو اس درجہ کمال تک پہنچنے کے لیے۔ بہ نسبت ان زبانوں کے جن کی رسائی اس درجہ تک نہیں ہوئی، جن کے قوانین و ضوابط ایسے مستحکم نہیں ہوئے، زیادہ عرصہ گزرا ہوگا۔ اس لیے عربی زبان کا کمال اگر اس کے کامل ہونے کی دلیل ہے، تو پھر یہی کمال اس کی قدامت پر بھی شاہد عادل ہے۔ غرض زبان کے کمال و (۱) قدامت پر خود زبان ہی شہادت دے گی۔ اس کے سوا کسی تاریخی ثبوت کی حاجت نہیں۔

ع آفتاب آمد دلیل آفتاب

حواس ظاہری و باطنی۔

انسان میں پانچ حواس ظاہر ہیں اور پانچ باطن۔ باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ، لامسہ، یہ تو حواس ظاہرہ ہیں اور ایسے ظاہر کہ نہ ان کے مقام و محل بتانے کی حاجت، نہ ان کے وظائف بیان کرنے کی ضرورت، نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر حاسہ کا ادراک جداگانہ ہے اور ہر ایک کا ان میں

سے دائرۂ عمل علیحدہ ہے۔ کسی کا اگر ایک حاسہ ضائع ہو جائے تو دوسرا حاسہ اُس کا قائم مقام ہو کر نہ تو اُس حاسہ کے مدرکات کا ادراک کر سکتا ہے نہ اُس کے دائرۂ عمل میں آنے کی کوشش۔ مثلاً اگر سننے کی قوت سلب ہو جائے تو بقیہ چار حواس سے نہ تو آواز سنی جا سکتی ہے، نہ یہ قوتیں مسموعات کی سرحد تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ ہر ایک اپنے اپنے محسوس میں محصور ہے۔

حس مشترک، خیال، وہمیہ، حافظہ اور متصرفہ یہ حواس باطن ہیں۔ مختصر الفاظ میں ان کے اعمال اور ان کا مقام کچھ [illegible] ہے۔ حکما نے انسان کے دماغ کو تین حصوں پر منقسم کر کے ہر حصہ کا نام بطن رکھا ہے، جسے تجویف بھی کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلا اور تیسرا بطن بڑا ہے۔ رہا دوسرا بطن، وہ محض ایک گزرگاہ ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ بطن اول کا مقدم حصہ حس مشترک کا مقام ہے اور موخر حصہ خیال کا محل ہے۔ تیسرے بطن کے مقدم حصے میں قوت وہمیہ ہے اور اس کے آخری حصہ میں حافظہ۔ اوسط بطن (جو بمنزلہ دہلیز ہے) قوت متصرفہ کا اس سے علاقہ ہے۔ اس کے گوناگوں تصرفات کے لحاظ سے اس کے تین نام ہیں: متصرفہ، متخیلہ اور مفکرہ۔

حواس باطن کا مقام اور ان کے اسماء جب معلوم ہو چکے، تو اب اُن کے اعمال ملاحظہ ہوں:

حس مشترک

جزئیات محسوسہ کی جتنی صورتیں حواس محسوس کرتا ہے، یہ سارے صور حس مشترک میں پہنچ جاتے ہیں۔ اسی لحاظ سے اُس کا دوسرا نام لوح النفس ہے۔

خیال

مدرکات حس مشترک کا یہ خزانہ ہے۔ حس مشترک میں جو صورت پہنچتی ہے، خیال اُسے محفوظ (1) رکھتا ہے۔ اسی رعایت سے اس کی جگہ حس مشترک سے قریب واقع ہوئی ہے۔

وہمیہ

معانی جزئیہ کا ادراک اسی قوت کا وظیفہ ہے۔ صور محسوسہ حس مشترک سے مخصوص ہیں اور معانی جزئیہ قوت وہمیہ سے۔ بکری کے بچہ کو اپنی ماں سے جو محبت ہے یا بکری کے ساتھ جو بھیڑیے کی عداوت ہے، ایسے معانی جزئیہ کا ادراک قوت وہمیہ کا کام ہے۔

حافظہ

معانی جزئیہ جنھیں وہمیہ ادراک کرتی ہے، قوت حافظہ اسے محفوظ رکھتی ہے۔ جو نسبت حافظہ کی قوتِ وہمیہ کی طرف ہے، وہی نسبت خیال کی حس مشترک کی جانب ہے۔

متصرفہ

مدرکات حس مشترک اور وہمیہ کا یعنی صور محسوسہ اور معانی جزئیہ کا باہم ربط دے کر ملانا اور کبھی جدا کرنا اس کا فعل و عمل ہے۔ دماغ کے بطنِ اوسط میں اس کا مقام ہے۔ اس کی حرکت اس کی خلقت میں داخل ہے۔ حالت بیداری ہو یا خواب، یہ کسی وقت بھی ساکن نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اس کے افعال میں انتظام کا پایا جانا ضروری نہیں سمجھا گیا ہے۔

کبھی ایک ایسا انسان جس کے چار سر ہوں اور کبھی بے سر کا انسان تصور کرنا، کبھی ایک ایسی شکل قائم کرنا کہ جس کا نصف حصہ حیوان اور نصف حصہ انسان ہو، کبھی شیر میں بزدلی اور بکری میں شجاعت کا وجود فرض کرنا، یہ سارے پیچیدہ اسی قوت کے نتائج ہیں۔ ایسے اعمال جب اس سے صادر ہوتے ہیں، تو اس کا نام قوتِ متصرفہ قرار پاتا ہے۔

متخیلہ

لیکن جس وقت نفس بوساطت وہم اس سے کام لیتا ہے، تو اس حال میں محسوسات جزئیہ کی خصوصیات حذف کر کے اس قابل بنا دیتی ہے کہ عقل ماہیت کلیہ کا ادراک کر لیتی ہے۔ اس خدمت کو انجام دیتے وقت اس کا نام قوتِ متخیلہ ہوتا ہے۔

مفکرہ

اگر نفس بواسطہ قوت عاقلہ اسے استعمال کرتا ہے، تو یہی قوت اس وقت ماہیت کلیہ کو صورت جزئیہ کا لباس پہنا دیتی ہے اور اب اسے مفکرہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ موقع توضیح و تشریح یا تفصیل و بیان کا نہیں ہے۔ سلسلہ کلام کو مربوط کرنے کے لیے اس کی ضرورت تھی کہ حواس باطن کے اسما اور ان کے وظائف بتا دیے جائیں، تا کہ آیندہ اس بحث (۱) میں جو کچھ کہا جائے، اس کا افادہ وسیع ہو جائے۔

انسان کی ساعت بے شعوری:

قابل لحاظ یہ امر ہے کہ حواس ظاہر ہوں یا حواس باطن، ان کے عمل کا جب وقت آتا ہے، تو

وہ نتیجہ کسی تعلیم اور اکتساب کا نہیں ہوتا، بلکہ خود ان کی فطری قابلیت قوت سے عمل کی طرف آجاتی ہے۔ حکما کا بیان ہے کہ انسان کا بچہ پیدا ہوتے ہی احساس و ادراک سے کام لینا شروع نہیں کر دیتا ہے، بلکہ چند روز اس پر ایسے گزرتے ہیں کہ ظاہراً ہم ان کو حواس عمل کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، لیکن باعتبار واقع اُن کا ذرہ برابر بھی عمل نہیں ہوتا۔ آہستہ آہستہ ایک ایک حاسہ برسر کار آتا جاتا ہے۔

حواس کا دورِ عمل:

سب سے پہلے قوت لامسہ اپنا کام شروع کرتی ہے، اس کے بعد باصرہ، پھر سامعہ، پھر ذائقہ اور سب سے آخر میں شامہ۔ حواس باطن کے ادراک کا آلہ حواس ظاہر ہیں۔ اس لیے بغیر حواس ظاہر حواس باطن بھی کام نہیں کرتے ہیں۔

غرض یکے بعد دیگرے احساس و ادراک کا عمل ظاہر سے شروع ہو کر باطن تک، صورت سے معنی تک اور جزئیات سے کلیات تک پہنچتا ہے۔ اس کے لیے صرف زمانہ اور مہلت درکار ہے نہ کہ تعلیم و تعلم۔

یہ امر بدیہۃً معلوم ہے کہ یہی خارجی و باطنی حواس حیوانوں میں بھی کارفرما ہیں، حالاں کہ وہاں نہ تعلیم ممکن ہے، نہ تعلم۔

احساس امر اکتسابی نہیں:

اس تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حواس کا اپنے وقت پر کام کرنا ایک ایسا عمل ہے، جس میں انسان کے سعی و اکتساب کو مطلق دخل نہیں۔ ان کے حس کرنے کے جو شرائط ہیں، جس وقت وہ پائے جائیں گے، حواس اپنے محسوسات کا ادراک کر لیں گے۔ یہاں تک انسان اور حیوان دونوں کی سرحدیں ایک ہیں۔

تمیز اور عقل

ہاں! جب آدمی کا بچہ سات برس کی عمر پر پہنچتا ہے، تو اس میں ایک اور قوت پیدا ہو جاتی ہے، جسے تمیز کہتے ہیں۔ تیس برس تک یہ قوت تمیز بڑھتی رہتی ہے، پھر (۱) دس برس کے بعد ایک اور قوت پیدا ہوتی ہے، جس کا نام عقل ہے۔

نفسِ ناطقہ اور اُس کے وظائف:

اب یہ قوتِ تمیز اور قوتِ عقل کا ہی فیض ہے، جو انسان کلیات و جزئیات کا ادراک کرتا ہے۔ اور معلومہ کو ترتیب دے کر ایک نیا نتیجہ حاصل کرتا ہے۔ اپنی رائے اور فکر سے نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ خاصیات ہیں، جن کی نسبت نفسِ ناطقہ کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی نفسِ ناطقہ نے انسان کو جانوروں پر شرف و امتیاز بخشا ہے۔ ورنہ مشاعرِ خمسہ ظاہر و باطن میں تو حیوان و انسان دونوں برابر ہیں۔ تعلیم و تعلّم سے نہ تو مشاعرِ خمسہ پیدا اور قوائے خلقیہ پیدا ہوتے ہیں۔ نہ ان میں جو قوتِ عمل ہے، وہ پیدا ہوتی ہے۔ ان کا وجود، ان میں قوتِ عمل، یہ سب کے سب پیدائشی و خلقی ہیں۔ تعلیم کا کام ان کی تربیت و رعایت اور ان میں رونق و بہجت پیدا کر دینا، نیز مفید سے مفید تر عمل کی طرف مائل کر دینا ہے اور بس۔

ایک سوال:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس وقت بھی کہ انسان ہوا، اس میں حواسِ ظاہر بھی تھے اور حواسِ باطن بھی۔ پھر سات برس کی عمر میں قوتِ تمیز کا ظہور ہوا اور دسویں سال سے عقل کی رہنمائی شروع ہوگئی، پھر اس کی کیا وجہ کہ انسان قوائے مدرکہ میں اپنے سارے شرکائے جنس سے زیادہ، یعنی احساسات و ادراکات میں تخصّص سے بہرہ ور، یا مشاعر اور قوائے مدرکہ تمدن و تہذیب سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کی پیدائش تعلیم و تعلّم کی رہینِ منت ہے۔

نوعِ عالی اور نوعِ سافل میں اشتراک و امتیاز:

تخلیقِ انسان کے متعلق دو صورتوں میں سے جو بھی تسلیم کریں، یعنی یہ کہ انسان ابتدا ہی سے انسان پیدا ہوا ہے یا یہ کہیں کہ درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا آخر میں انسان ہو گیا، بہر حال مجبوراً یہ تسلیم کرنا ہو گا کہ انسان نام ہے اس مخلوق کا، جو بہ نسبت حیوان کچھ نہ کچھ قوتِ ادراک زیادہ رکھتا ہے۔ حقائقِ اشیا سے بحث کرنے والوں کا اس میں تو اختلاف پایا جاتا ہے کہ نوعِ عالی کے {۱} اوصافِ مخصوصہ میں سے بعض وصف نوعِ سافل میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، لیکن اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہوا کہ نوعِ عالی اُن اوصاف سے خالی ہو، جو نوعِ سافل کے لیے ثابت ہیں، مثلاً یہ تو کہا گیا ہے کہ قوتِ لامسہ جسے شیخ [illegible] حکما لوازمِ نباتات سے جانتا ہے، قوتِ [illegible] تک

میں بھی موجود ہے، لیکن اس کا کوئی قائل نہیں کہ حیوان یا انسان میں قوتِ لامسہ نہیں ہے۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ ایسے بدیہی امر سے انکار کرنے کی کیوں کر جرأت کی جا سکتی ہے۔ انسان جب کہ سلسلۂ ارتقا کی سیر وہ حال آخری کر رہا ہے، تو جس وقت مقامِ حیوانیت سے اس نے قدم آگے بڑھایا، اسی لحظہ علاوہ حیوانیت کی زندگی ترقی کا اس میں پایا جانا ضروری ہے۔

اصل حکایتِ صوتی کا بے اصل ہونا

[illegible] اپنے مطلب یا الم کا اظہار آواز سے کرتے ہوں، لیکن انسان مقامِ انسانیت پر پہنچ کر ایسا لاعقل ہو جائے کہ محض آواز نکالنا بھی اسے اس وقت تک نہ آئے، جب تک جانوروں کی آواز کو نہ سنے۔

تماشا یہ ہے کہ ایک طرف تو ایسا عاقل ہے کہ حیوانوں کے اختلافِ حال کی تحقیق ان کے اختلافِ صوت سے کر کے ایک نتیجہ اخذ کرتا اور پھر اپنے حالات سے تطبیق دیتا تو اسے آیا، لیکن دوسرا پہلو اس کا ایسا تاریک ہے کہ اپنے آلۂ صوت سے کسی آواز کا نکالنا اس کے لیے اس وقت تک ناممکن رہا، جب تک اس نے جانوروں کی بولیوں کی سماعت نہ کی۔ طرفہ یہ کہ اس وقت کے بعد بھی آواز نکالنے پر اسی قدر قدرت ہوئی کہ جو آواز سنی تھی، اس کی نقالی کر دی گئی۔

اب نہ معلوم کس جانور کی آواز پہلے سنی گئی؟ اس لیے کہ جس طرح آج دنیا میں ہر نوع انسان کی بولیاں طرح طرح کی ہیں، اسی طرح جانوروں کی آوازیں بھی بہت بہت قسم کی پائی جاتی ہیں۔ پھر یہ مسائل بھی قابلِ تحقیق ہیں کہ جہاں ابتدائی آفرینش انسان کی ہوئی، وہاں کتنے قسم کے جانور تھے؟ کس جانور کی صوت انسان کی آواز کا ماخذ ہے؟ اس کے لیے اصواتِ حیوان میں سے (ا) کسی ایک کی صوت کو ترجیح دی گئی یا ایک ایک بولی ہر ایک حیوان سے اخذ کی گئی۔ غرض ان تحقیقات پر جس قدر غور کیجیے، اسی قدر نئی نئی پیچیدگیاں پیدا ہوتی جاتی ہیں۔ مثلاً حیوان آواز نکالنے پر قادر ہے، لیکن انسان میں اس کی قدرت نہیں۔ حیوان مختلف جذبات کا اظہار اپنے اعضا اور اختلافِ آواز سے کر سکتا ہے، لیکن انسان یہاں بھی بے بس و لاچار ہے۔ خواص و لوازمِ حیوانیت تک میں انسان انسان ہو کر محتاجِ تعلیم و تعلّم ہے، لیکن حیوان حیوان رہ کر بھی محتاج نہیں۔ یہ ترقیِ معکوس کی نیرنگیاں طرفہ تماشا ہیں!

کیا بچہ جس وقت پیدا ہوتا ہے، روتا ہوا پیدا نہیں ہوتا؟ کیا غوں غاں کی آواز اس کے منھ

سے نہیں نکلتی ہے؟ بداہت شاہد ہے کہ کسی خاص زبان اور اس کے مخصوص الفاظ کے لیے تعلیم و سماعت کی حاجت ہے، نہ کہ مطلق آواز کے لیے۔ گونگے جو سننے سے قطعاً عاجز ہیں آخر وہ بھی آواز نکالتے ہیں۔ وہ کس کی حکایت کرتے ہیں؟ پھر ان کی آواز میں بھی اختلاف باعتبار اختلاف جذبات و حالات پایا جاتا ہے۔ اس سے اعراض و انکار کیوں کر کیا جا سکتا ہے؟

اسی طرح بچہ اگر کسی ملک کی زبان نہ سنے، جب بھی اپنی بالیدگی کے ساتھ آواز نکالنے پر پیہم قادر رہتا جائے گا۔ بے شک منھ سے اس کے الفاظ نہ نکلیں گے، لیکن زیر و بم، بلندی و پستی، نرمی و سختی کی رعایت اس کی آواز میں بھی ہوگی۔ اگر ایسے بچوں کا گروہ کسی جگہ فرض کر لیا جائے جن کی نشو و نما یوں ہوئی ہو کہ ان کے کانوں نے کبھی انسانی الفاظ نہیں سنے، تو ان کی بھی آوازیں جو کسی قسم عام کی زبان نہیں کہی جا سکتیں، ان کے باہمی مفاہمت و مکالمت کے لیے بالکل کافی ہوں گی جیسا کہ پرندے جب ایک جگہ مجتمع ہوتے ہیں، تو وہ باہمی مفاہمت اپنی آواز اور اشارات سے کر لیتے ہیں، حالانکہ قوت سامعہ ان میں مفقود ہوتی ہے۔ پھر اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہاں اپنی خواہش اپنی آواز کو حسب ضرورت ادا کر کے باہمی محبت و شناسائی نہ کر سکتے۔ ہاں اہل زبان اور صاحب الفاظ کو ان کی آواز کچھ نہ سمجھ سکیں گی۔ یہ اس لیے کہ ان کے کان مخصوص الفاظ سے آشنا ہیں، ان کی آواز کے اشارات حادثہ سے آشنا نہیں، لیکن اس سے ان کے باہمی افہام و تفہیم میں (!) نقص لازم نہیں آتا۔ الحاصل محض آواز نکالنے کے لیے اور باہمی مفاہمت کا عنوان قرار دینے کے لیے انسان کو ہوا باش اور حیوان لایعقل کی درس گاہ میں لے جا کر صوت و صدا کا سبق پڑھانا پڑھے لکھے تعلیم یافتہ اشخاص کا شیوہ نہیں۔

اب جب کہ بداہت اس امر پر شاہد ہے کہ انسان تعلیم الفاظ میں محتاج ہے، نہ کہ اصوات و اشارات میں، تو پھر بے بنیاد ذہنی تحقیقات کا اس شد و مد سے خطبہ کہاں تک صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے اور جب ابتدا ہی غلط ہوئی، تو پھر غلط مقدمات سے جو نتائج نکالے جائیں گے، انھیں صحت کا مرتبہ کیوں کر دیا جائے گا؟

یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ کی پرواز صرف موجودات کی سطح آبادی میں محصور ہے، لیکن موجودات سے بلند فضا میں جب اسے پہنچایا جاتا ہے، تو فلسفہ چکر کھا کھا کر تھک جاتا ہے اور اس گردش میں جو کچھ کہتا ہے، وہ اپنی داستان کی حکایت ہوتی ہے نہ کہ حقائق اشیا کی تحقیق۔

فلسفی راز حقیقت نتوانست کشود
گشت راز دگر آں راز کہ افشا می کرد

اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر:

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حکایت صوتی کی جو صورت صدا بلند کی جا رہی ہے ذرا اس پر بھی کان لگا کر سن لیا جائے، تا کہ اس صدا کے بامعنی و بے معنی ہونے کا منصفانہ اور عادلانہ فیصلہ ہو سکے۔

یہ حقیقت عامہ ہے کہ انسان کے پانچ حواس ہیں اور ہر حاسہ کے ادراک کا عالم جداگانہ ہے۔ کان آواز سننے کے لیے ہے۔ دیکھنے، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کے عالم سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ انسان کی گویائی یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ کانوں نے جو کچھ سنا، زبان نے اس کی حکایت کر دی، تو پھر لازم آئے گا کہ بقیہ چار عالم جو چار حواسوں سے متعلق ہیں، ان کے لیے انسان کوئی لفظ تجویز نہ کر سکے۔ اس لیے کہ ان میں سے نہ تو کوئی آواز ہے، نہ آواز سے مشابہ، پھر ان کا اظہار ہو تو کیوں کر ہو۔ اس وقت طبیعت انسانی کی کشش اور تجسس کا رخ ذرا مڑ کر دیکھیے۔ چار حواس ہیں، جو اپنے مدرکات پیش کر رہے ہیں۔ قوت مدرکہ انھیں ادراک کر رہی ہے۔ اعضا و جوارح پر محسوسات کے ادراک کا اثر مرتب ہو رہا ہے، لیکن انسان کے آلات صوت اس بارے میں جنبش تک نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ یہ تو صرف اصوات کی حکایت کر سکتے ہیں، نہ کہ محسوسات کی۔

خواہ اس کشش اور تجسس میں انسان کا دم ہی کیوں نہ گھٹ جائے، لیکن جب تک حکایت صوتی قلب، ابدال اور ترمیم وغیرہ کے مدارج طے نہ کر لے گی، اس وقت تک ان ہر چہار عالم کے لیے کوئی آواز نہ نکالی جائے گی۔

طرفگی یہ کہ قوت لامسہ نے سب سے پہلے اپنا کام شروع کیا تھا، تو اس لحاظ سے چاہیے یہ تھا کہ اظہار کی قوت سب سے پہلے ملموسات کی طرف متوجہ ہوتی، لیکن ایسا کیا جاتا، تو علم و تحقیق کے عین مطابق ہوتا اور اس میں کوئی حیرت کا پہلو نظر نہ آتا اور انوکھی تحقیق کی داد نہ ملتی۔ اس لیے ضرورت اس کی تھی کہ ساری تحقیق علم النفس اور علم الابدان پر پہلے پانی پھیر دیا جائے، تا کہ زبان کا فلسفہ بیان کرنے والے کی اہمیت ظاہر ہو اور بے علم دنیا جان لے کہ فلسفہ اور ہے اور زبان کا

فلسفہ کچھ اور۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس طرح علم و تحقیق سے معاندانہ برتاؤ کر کے جو بات کی جاتی ہے، اسے تحقیق کے کام سے یا ارسطو کی ذات سے کیوں کر ہوتی ہے"

حیران ہوں کہ ان دونوں میں سے زیادہ عجیب کون۔ آیا محقق کے تحقیق کو یا مقلدین کے تسلیم کو۔ ایک سے ایک کی حیرت بڑھی ہوئی ہے۔

مشاعر خمسہ میں لامسہ قوت کا مرتبہ

علم النفس سے بحث کرنے والے فلاسفہ کا ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ مشاعر خمسہ ذی حیات کے لیے مخصوص ہیں، بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ قوت لامسہ ایک ایسی حس ہے، جو جمادات میں موجود ہے۔ آگ کا شعلہ جو اوپر جاتا ہے اور ڈھیلا جو اوپر کی طرف پھینکا جائے وہ نیچے کی طرف آتا ہے، ان کے نزدیک اس کی علت تامہ کشش ثقل نہیں ہے، بلکہ لامسہ کے ادراک ملائم و ناملائم کا نتیجہ ہے۔ (1)

ڈھیلے کے لیے نیچے زمین سے بلندی کا ماحول اور آگ کے لیے پستی و زمین کا ماحول ناملائم ہے اور یہی ناگوار ماحول دوسری طرف ان دونوں کو لے آنے کا باعث ہے۔ آگ بلندی کی طرف گئی اور اپنی حالت ملائم سے جا ملی، ڈھیلے نے زمین پر پہنچ کر وہ حالت محسوس کی۔

میں اس وقت اس کا فیصلہ کرنا نہیں چاہتا کہ یہ قول کہاں تک صحیح ہے، لیکن اس سے قوت لامسہ کی اہمیت ضرور معلوم ہوتی ہے۔ یہ حس جمادات میں موجود تھی، وہاں سے ترقی یافتہ ہو کر حیوان میں آئی اور یہاں سے ترقی پا کر انسان میں پہنچی۔

لامسہ کی اہمیت پر شیخ بوعلی سینا کی سند

اس دلیل میں شیخ بوعلی سینا کی تحقیق جو انہوں نے اپنی بے مثل کتاب 'شفا' میں لکھی ہے، قابل لحاظ ہے۔ قوت لامسہ کی اہمیت شیخ کے نزدیک اس مرتبہ کی ہے کہ سامعہ اور باصرہ دونوں بھی ادراک ملائم و ناملائم میں اس کے محتاج ہیں۔ اس کا بیان ہے کہ اگر آنکھ اور کان کی قوت لامسہ کی حس سے باطل ہو جائے یا یہ نقص ان دونوں میں خلقی ہو، تو پھر آنکھ حسن سے لذت گیر ہو، نہ کریہہ منظر سے اسے ناگواری پیدا ہوگی۔ ایسا ہی خوش آوازی بلکہ لحن داؤدی اس کے کان میں بھدی موٹی اور کرخت آواز کے مساوی ہوگی۔ اس کے لیے نہ پہلے میں کوئی لذت ہے، نہ دوسرے میں کوئی الم۔ ایسے اشخاص جن کا مذاق صورت و صوت کے حسن و قبح میں کوئی تمیز باقی نہیں رکھتا

ہے، وہ نتیجہ اس کا ہے کہ باصرہ و سامعہ سے ان کی قوتِ لامسہ باطل ہوتی ہے۔

غرض شیخ کی تحقیق میں جہاں تک محض دیکھنے اور سننے کا تعلق ہے، وہ تو صرف باصرہ اور سامعہ کا کام ہے، لیکن شنیدہ اور دیدہ سے ملائم و ناملائم اور لذت و الم کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے یہ نتیجہ ہے قوتِ لامسہ کا، جو سامعہ اور باصرہ دونوں میں موجود ہے۔

اگرچہ شیخ کی اس تحقیق کو بعد کو آنے والے حکما نے تسلیم نہیں کیا۔ امام فخر الدین رازی کی تائید و حمایت بھی شیخ کے مسلک کو مقبول نہ بنا سکی، لیکن قوتِ لامسہ کی اہمیت پر یہ بڑی دلیل کہی جا سکتی ہے۔ اس بیان میں کہ حسِ لامسہ کا آغازِ عمل سب سے پہلے ہوتا ہے سلف سے لے کر خلف تک متفق اللسان ہیں۔ کسی دور میں بھی کسی حکیم نے اس سے اختلاف نہیں کیا۔ رہا یہ مسئلہ کہ اس کی اہمیت کس مرتبہ کی ہے؟ اس میں اختلاف ضرور ہے، لیکن خود اس کا مختلف فیہ ہو جانا اس کی اہمیت کی دلیل ہے۔

کچھ نہ ہوتا، تو کچھ نہیں ہوتا
تھا گریباں تو تار تار ہوا

اس مقام پر ان مذہب کے بیان کرنے سے یہی مقصد تھا کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ مسموعات سے پہلے ملموسات نے اپنا اظہار و بیان چاہا ہوگا۔ مسائلِ فلسفیہ اسی کی تائید میں ہیں۔ حکما کے اقوال سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے انسان کو انسان تسلیم کرنے کے بعد گونگے اور بہائم سے بھی کم مرتبہ پر رکھنا حقائق شناسی نہیں، بلکہ حقائق پوشی ہے۔

سماعت کی حقیقت:

اب ضرورت ہے کہ چند سطروں میں یہ حقیقت بھی ظاہر کر دی جائے کہ انسان کی آواز کی حقیقت کیا ہے اور قوتِ سامعہ کا اس میں کہاں تک عمل ہے اور اس عمل کی نوعیت کیا ہے؟

کان کی اندرونی سطح پر جو عصبات بچھے ہوئے ہیں، وہی آلۂ سماعت ہیں۔ جب کوئی قوت دفعۃً تیزی کے ساتھ اپنی کوفت و کوب سے ہوا کے نظام کو تہ و بالا کر دیتی ہے، تو فضائے ہوا میں ایک تموج پیدا ہو کر کان کے اندرونی سوراخ کے حصہ میں پہنچتا ہے۔ یہاں پہنچ کر اس ہوا میں جو کان میں بھری ہوئی اور بستہ ہے، اپنے ہی جیسی موج پیدا کر دیتا ہے۔ یہ موج جب ان بچھے ہوئے عصبات سے ٹکراتی ہے، تو قوتِ مدرکہ بواسطہ عصباتِ مفروشہ صوت کا ادراک کر لیتی

ہے۔ انسان کا یہ فطری اقتضا ہے کہ وہ اپنے احساسات کا آواز کی وساطت سے اظہار و بیان کرے۔

زبان احساسات اور ادراکات کی ترجمان ہے:

حقیقت یہ ہے کہ مشاعرِ خمسہ میں سے جب کوئی حاسہ کسی شے کا احساس کرتا ہے تو دو صورتوں سے خالی نہیں؛ یا تو اُس ادراک سے (۱) لذت کی کیفیت پیدا ہوتی ہوگی یا اذیت کی۔ دونوں حالتوں میں کیف کا اثر سارے نظامِ عصبی میں پھیل کر ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے، جس کا اندازہ دیکھنے والوں کو بھی ہو جاتا ہے۔ شدتِ کیف میں اُس شخص کا ایک ایک رگ و ریشہ اثر کا مظہر و آئینہ بن جاتا ہے کہ باوجود کوشش نہ ضبط کی طاقت رہتی ہے، نہ اخفا کی مجال۔ ہاں خفیف کیفیت کے اثر کو البتہ چھپایا جا سکتا ہے۔ اب جب کہ صورتِ حال یہ ہے تو پھر یہ کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ ادراک نے جو کیفیت پیدا کر دی ہو، وہ جلد سے، عصبات سے، عضلات سے تو ظاہر ہو، لیکن زبان سے اظہار صرف اس لیے نہ ہو سکتا ہو کہ اُس کا تعلق آواز سے نہیں ہے۔ حالاں کہ شدتِ کیف کو اعتدال پر لانے کے لیے زبان بہترین ذریعہ و واسطہ ہے۔ غرض جیسا کہ چہرے کا تغیر، اعصاب کا تاثر غیر اختیاری ہے، ویسا ہی آلاتِ صوت کا صدا اٹھانا بھی اضطراری و غیر ارادی ہے۔

اصواتِ اضطراری مثل آہ اور واہ اس امر کی دلیل ہیں کہ انسان جس کیف سے مکیف ہوتا ہے، وہ اسے الفاظ کے قالب میں ڈھالنا چاہتا ہے۔ حالتِ اضطرار میں کیفیت کا ایسا ہجوم ہوتا ہے کہ بے ساختہ زبان اُس کی ترجمانی کر دیتی ہے، لیکن اس ترجمانی میں چوں کہ ارادہ و اختیار کی فرصت نہیں ملتی، اس لیے حس و نطق میں ربط و مناسبت کا بھی لحاظ تام نہیں پایا جا سکتا، مگر اس سے پتہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ محسوسات کا آواز سے اظہار کرنا حیاتِ مادی کے لوازم و خواص ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حاسہ محسوس کرے اور آواز اس کی حکایت نہ کرے۔ بسا اوقات جب کیفیات کا نفس پر غلبہ و ہجوم ہوتا ہے، تو انسان خود بخود بغیر مخاطب و سامع کے بولنا شروع کر دیتا ہے، کبھی آہستہ اور کبھی باآوازِ بلند، یہ طرزِ تکلم ثابت کرتا ہے کہ مدرکات و محسوسات کا بیان کرنا انسان کی طبیعت کا اقتضا ہے۔ یہاں تک کہ حالتِ اضطرار میں خود ہی سامع بننے پر اکتفا کرتا ہے، مگر بولتا ضرور ہے۔

سامعہ مترجم اور مترنم کے لیے میزان ہے

دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ گویائی جب کہ جذبات، احساسات اور کیفیاتِ نفسی کی

ترجمان ہے، نہ کہ صرف ایک حاسہ کے ادراک یعنی مسموعات کی، تو اس صورت میں الفاظ کی ہیئت و شکل ایسی (|) ہونی چاہیے، جس کے سننے سے اس جذبہ و کیفیت کا شعور ہو جائے، جس کی ترجمانی کی جا رہی ہے۔ قوتِ سامعہ میں جب ہوائے مکیف پہنچ کر سماع ہوتی ہے تو اس وقت متکلم اس کا اندازہ کرتا ہے کہ مترجم اور مترجم میں کہاں تک موافقت ہوئی، اور اس نے جذبات و کیفیات کی کہاں تک تصویر کشی کی۔ سامعہ الفاظ و معنی کے تطابق و تماثل، توافق و تشاکل کو قبول کر کے ان کی صحت و حالت و کیفیت سے خبر دیتی ہے۔

بے شک قوتِ سامعہ کو وضعِ الفاظ میں بہت بڑا دخل ہے، لیکن نہ اس حیثیت سے کہ جو زبان میں بولی سن کر اس میں تعیینات کر کے الفاظ معنی کے مقابلہ میں جمع کر لیے گئے، بلکہ اس حیثیت سے کہ جو لفظ منہ سے نکل کر کانوں تک پہنچا، اسے سامعہ کی میزان میں رکھ کر دیکھا گیا کہ لفظ و معنی دونوں کا وزن صحیح ہے یا نہیں۔ عدم توازن کی حالت میں کوشش کا سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک میزان کے دونوں پلڑے برابر نہ ہو جائیں۔

موضوع و مہمل کی بحث

اس حقیقت کی یوں تصدیق و تحقیق کیجیے کہ لفظ با معنی کو موضوع اور بے معنی کو مہمل کہتے ہیں: یعنی جو لفظ اپنی ذات میں معنی کا اثر و نشان رکھتا ہے، وہ تو موضوع ہے، اور جو لفظ ایسا ہے کہ حروف سے ترکیب پا کر ہیئت لفظی کی شکل میں تو آ گیا، لیکن معنی سے اس کی ذات خالی ہے، تو اسے مہمل کہیں گے۔

اب اگر لفظ کے ساتھ معنی نہیں لپٹا ہے، اور خود نفس لفظ سے معنی و مفہوم سمجھ میں آ سکتا، تو پھر موضوع و مہمل کی تقسیم ہی بصیرت پر مبنی نہ ہوگی، بلکہ یہ ایک تقسیم اتفاقی ہوگی، جسے بخت و اتفاق نے موضوع و مہمل کی طرف منقسم کر دیا ہے۔

واضع نے بلحاظ مناسبت مراد جس لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دیا، وہ موضوع لفظ بن گیا اور جسے کسی معنی کا مقابل قرار نہ دیا، وہ مہمل ہو گیا۔ اس صورت میں اس کا موضوع کہا جانا اور اس کا مہمل قرار پانا محض اتفاق ہی پر ہوگا۔ اس کا پورا امکان تھا کہ وضع کرنے والا اگر مہمل کو اختیار کر لیتا اور موضوع کو چھوڑ دیتا، تو صورت معاملہ بدل جاتی۔ اس لیے کہ موضوع و مہمل اخذ و ترک کا (|) ہی دوسرا نام ہے۔

لیکن اگر الفاظ موضوعہ کی حقیقت یہ ہے، تو پھر الفاظ کو مدرکات و محسوسات کا ترجمان کہنا غلط اور صریح غلط ہے۔ کتنی حیرت کا مقام ہے کہ ایک طرف تو محض آواز وہ بھی نہ صرف کامل الحواس انسان کی، بلکہ حیوان اور گونگے کی بھی اُس کے ادراکات کی ترجمان ہے اور دوسرے رخ جسے ترقی سے درخشاں وتاباں فرض کیا جاتا ہے، وہاں یہ نظارہ دیکھنے میں آتا ہے کہ آواز نے بڑھ کر جب الفاظ کی صورت اختیار کی، تو ترجمانی کی قابلیت ان سے معدوم ہوگئی اور اب محض وضع کے رحم پر ان کے موضوع و مہمل ہونے کا انحصار ہوگیا۔ ہر پڑھے لکھے آدمی کو معلوم ہے کہ مجاز اور منقول کے لیے معنی حقیقی اور منقول عنہ کے ساتھ ایک گونہ مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب تک معنی حقیقی و مجازی اور معنی منقول و منقول عنہ میں مناسبت نہ ہوگی، اس وقت تک مجاز و نقل صحیح قرار نہ پائیں گے، لیکن یہ کیسا ضابطہ ہے کہ خود معنی حقیقی اپنے لفظ سے ایسا بیگانہ و اجنبی ہے کہ اس کے لیے کسی مناسبت کا ڈھونڈھنا بھی خطا ہے۔ یہاں صرف واضع کا وضع کر دینا ہی صدق و مناسبت کا ضامن و کفیل ہے۔

یہ واضع کا منصب جلیل ہی ہے، اس شخص کو دے دیا جائے گا، جسے قدم زمانی یا سبقت نے یہ موقع دے دیا کہ وہ کسی لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے۔ اگر وضع، واضع اور موضوع کے یہ معنی قرار دیے جائیں، تو خواہ ساری عجمی دنیا اسے تسلیم کر لے، لیکن زبان عربی سے ایک لمحے کے لیے بھی قبول کر نہیں سکتی۔ یہاں معنی حقیقی کا اپنے لفظ سے ایسا ارتباط ثابت ہوتا ہے، جس سے واضع کی شان حسن کی بلندی اور لفظ موضوع میں علم کی روشنی اور وضع کے لیے عرفان حقیقت کی قابلیت بدرجۂ اتم سامنے آجاتی ہے!!!

* * *

چھٹا باب

فلسفہ اشتقاق

اشتقاق صغیر و کبیر

اشتقاق کبیر کی بحث اس اعتراف پر مجبور کرتی ہے کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پاجاتا ہے تو اس کا با معنی ہونا ایسا مستحکم و مضبوط ہوتا ہے کہ جس پہلو سے اُسے لوٹا پھیرا جائے وہ موضوع ہی رہتا ہے، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوٹتا۔

ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے جب اس طرح اخذ کریں کہ بقائے مادہ و ہیئت ترکیبی کے ساتھ اصل معنی بھی باقی رہیں، تو اسے اشتقاق صغیر کہتے ہیں۔ جیسے **ضَرْب** سے **ضارِب** اسم فاعل، **مَضْرُوْب** مفعول، **مِضْرَب** آلہ، **مَضْرِب** ظرف، **تَضْرِیْب** مبالغہ، [illegible] جب بنائیں گے تو یہ سارے صیغے ایک لفظ **ضَرْب** سے بنے ہوں گے اور ان سب کا مادہ "ض ر ب" ہوگا جو اسی ترتیب و ہیئت کے ساتھ سب میں موجود ہے، جس تقدیم و تاخیر کی نسبت سے مصدر میں واقع ہوا ہے۔ اختلاف حرکت یا حرف کے اضافہ سے اس معنی میں اضافہ کیا گیا ہے، جو **ضَرْب میں پایا جاتا ہے**۔ اس قسم اشتقاق سے ہر شخص آشنا ہے، نیز یہ صنف کچھ عربی سے مخصوص نہیں، بلکہ ہر ترقی یافتہ زبان میں یہ اشتقاق موجود ہے۔

عربی سے مخصوص اشتقاق کبیر ہے۔ اس اشتقاق میں حروف مادہ تو وہی ہوتے ہیں، لیکن ان کی ترتیب کی ہیئت موجود نہیں رہتی ہے اور اسی ترتیب کی تبدیلی کا نام اشتقاق ہے۔

صغیر و کبیر کا فرق:

فرق صغیر و کبیر میں یہ ہے کہ ایک مادہ کی ترتیب تمام رکھ کر جب کوئی حرف زیادہ کریں یا حرکت کو سکون یا سکون کو حرکت سے تبدیل کریں، تو یہ اشتقاق صغیر ہے۔ (۱)

لیکن جب کسی لفظ موضوع کو اس کی ساری ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں اور ہر تبدیلی میں وہ لفظ با معنی رہے، تو یہ اشتقاق کبیر ہے۔

صیغہ میں مادہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات ماضی، مضارع، ظرف وغیرہ مشتق ہیں۔ لیکن کبیر میں موضوع یعنی بامعنی ہونا مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات مشتق ہیں۔ گویا صیغہ میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے اور کبیر میں بمعنی اصطلاحی۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ جب حروف کی ترتیب اس مرتبہ تک پہنچ جائے کہ اس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو تو اب اگر ان حروف کی ترتیب بدل بھی جائے، تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا بامعنی موضوع ہونا یا مستحکم ہو گیا ہے کہ اب بھی کسی معنی پر اس کی دلالت ہوری ہوگی۔ تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ موضوع و بامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی و مہمل ہو جائے۔ اشتقاق صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں، ایسے ہی اشتقاق کبیر میں مطلق بامعنی ہونا سب میں مشترک ہوگا۔

مادہ "ق م ر" سے اشتقاق کبیر

"ق م ر" ایک مادہ ہے۔ اب اگر اسے ہیئت ثمانیہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں، تو چھ صورتیں اس کی ہوں گی۔

قمر	چاند	**رقم**	لکھنا	**مقر**	زہر قاتل
رمق	تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو	**قرم**	سردار قوم	**مرق**	شوربا

ان چھ الفاظ میں سے ہر لفظ بامعنی ہے اور ساتویں ہیئت کوئی اس کی ممکن نہیں۔ اس کے ساتھ اگر گہری نظر سے معانی مذکورہ کا مطالعہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ الفاظ مذکورہ کے ایک عام معنی پیدا کر دیے جا سکتے ہیں، جو سب ایک میں مشترک کا حکم رکھتے ہوں گے۔ مثلاً آہستگی ظاہر ہونا ایک مفہوم ہے، جو ان چھ کے چھ میں پایا جاتا ہے۔ شوربہ آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے، سرداری تک پہنچنا بھی تدریج کو چاہتا ہے۔ **رمق** کے بھی یہی معنی صاف ہیں۔ سانس یا نبض آہستہ آہستہ چل کر اس کی حیات کو ظاہر کرتی ہے۔ زہر کا جسم میں اثر کرنا اور موت کا ظاہر ہونا تدریجی بیان ہیں۔ لکھنے میں حروف کا نقش (ا) بن کر لفظ اور لفظوں سے جملہ کا ظاہر ہونا اور چاند میں آہستہ آہستہ روشنی کا بڑھنا گھٹنا عیاں ہے۔

بالفاظ دیگر اس کی تاویل یوں کر سکتے ہیں کہ جب چند مختلف حقیقت کو لے کر ان کے قدر مشترک سے سوال کرتے ہیں، تو جواب میں اس کے جنس آتا ہے، مثلاً کوئی یوں پوچھے کہ [illegible]

ہاتھی، مرد اور انسان کی حقیقت کیا ہے؟ تو اس وقت جواب میں وہ جنس واقع ہوگی جو ان سب میں مشترک ہے یعنی جسم۔ اگرچہ یہ جنس انجیر سے ایک درجہ، ہاتھی سے دو درجے اور انسان سے تین درجے بعید ہے، لیکن اس مجموعہ کا جواب صرف یہی جنس ہو سکتا ہے، دوسرا جواب ہو نہیں سکتا۔ ایسے ہی ایک مادہ کی تقلیب سے جتنی صورتیں ہوں گی، وہ اپنے اپنے مقام پر گویا حکم نوع کا رکھتی ہوں گی اور ہر نوع کی حقیقت جداگانہ ہوگی، لیکن چوں کہ مادہ وہی ہے، اس لیے اُس میں ایک نہ ایک مفہوم مشترک بھی نکالا جا سکتا ہے۔

ایک شبہ کا جواب:

اس جگہ یہ شبہ نہ کیا جائے کہ ایک لفظ **قسطل**، جس کی چھ شکلیں ہو سکیں اور ہر ایک بامعنی بھی ہے۔ اتفاقی طور پر کسی لفظ کا اس صفت کے ساتھ پایا جانا اصل ضابطہ کے لیے دلیل نہیں ہو سکتا، لیکن واقعہ جب کہ اس کے خلاف ہو، پھر اس شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ یہ قاعدہ ہر جگہ جاری ہوگا، الا ایسے مواقع پر جہاں تقلیب سے ایسی ہیئت پیدا ہوتی ہو، جو قواعد صرفیہ یا اصول فصاحت کے خلاف ہو اور ایسے مواقع صرف پانچ ہیں، مثلاً:

عدم اشتقاق کبیر کا پہلا موقع:

کلمہ ثلاثی میں عین اور لام ایک جنس ہوں اور ان کا باہم ادغام ہوگیا ہو، مثلاً **عضّ، قصّ، مدّ، قدّ، حجّ، دقّ، صفّ** ان کے تقلیب سے مانع ہیں یا فا اور لام کلمہ ایک جنس یا قریب المخرج ہوں، مثلاً: **شمس**

دوسرا موقع:

دوسرا موقع وہ ہوگا، جہاں حرف علت تقلیل یا حذف کا خواہاں ہوگا۔

تیسرا موقع:

تیسرا موقع وہ کہ ترتیب ایسی واقع ہو، جو عربوں میں مقبول نہیں، بلکہ متروک ہے، مثلاً جیم کے بعد کاف یا عین کے بعد غین پایا جائے، دال کے بعد شین یا ان کا عکس وغیرہ۔ (1)

چوتھا موقع:

چوتھا وہ موقع کہ ان حروف سے کلمات تو مرکب ہوتے ہوں، لیکن بعض ترتیب غیر فصیح ہو، مثلاً **خضع** مستعمل ہے اور فصیح بھی ہے، لیکن **عضخ** مستعمل اور غیر فصیح ہے۔ عدم فصاحت کی وجہ سے کو متروک الاستعمال میں داخل کر دیا۔

پانچواں موقع

پانچواں موقع وہ ہے کہ لفظ ثنائی مختلف حروف مصمتہ سے ترکیب دیا گیا ہو، نہ کوئی حرف اس میں مذلقہ میں سے ہو، نہ مطبقہ میں سے۔ ایسا لفظ بھی غیر فصیح سمجھ کر ترک کر دیا جائے گا۔

بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا، وہ بامعنی رہے گا، پھر ان سب کے ایسے معنی قرار دیے جائیں گے، جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ بھی گزر چکا کہ اشتقاق کا صحیح مصداق بہ حقیقت اشتقاق صغیر ہی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ایک مادہ سے دوسرا لفظ ماخوذ ہوتا ہے۔ لیکن اشتقاق کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں، نہ باعتبار واقع وہ مشتق ہے۔ اس لیے کہ **قعص وقصع** سے ماخوذ ہے، اور **قسم قعد** سے نکلا ہوا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے، لیکن چونکہ مادہ ان سب کا ایک ہی ہے، اس لیے باوجود اختلاف ترتیب ایک مناسبت باہمی ان میں موجود ہے۔ ترتیب کے اختلاف کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہر ایک کے معنی جداگانہ قرار پائے، مناسبت کا یہ اثر ہوا کہ ایک مفہوم بعید سب میں مشترک ہوا، مادہ کے بامعنی ہونے کا یہ فائدہ ہوا کہ لفظ ہر حال میں بامعنی وموضوع رہا۔ مزید اطمینان کے لیے چند کلمات ملاحظہ ہوں:

شکل ستی کی پہلی مثال

ج ب ر اس مادہ سے جتنے صور متقلبہ بنیں گے قوت کا مفہوم سب میں مشترک ہوگا۔

۱-	**جبر**	درستگی یا دوسری شے جو ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھتے ہیں یا مرد دلاور
۲-	**جراب**	چمڑے کا ظرف جس میں شے کے محفوظ رکھنے کی طاقت ہو۔ اسی سے **تجربہ** ہے اور آزمودہ کار کو **مجرب** کہتے ہیں
۳-	**بجر**	جس کی ناف قوی ہو
۴-	**برج**	قلعہ یا قلعہ کا مضبوط گوشہ **تبرج** جمال کے ساتھ خوب رہنا

٥	**رجب**	تعظیم کرنا۔ اسی سے رجب کے مہینے کو رجب کہتے ہیں کہ وہ عظمت والا اور حرمت والا ہے
٦	**ربج**	کارنامہ قابل فخر نہ ہو اور اس پر فخر کیا جائے۔ یعنی زبردستی اس میں قوت پیدا کی جائے

دوسری مثال

ق س و اس مادہ کے اشتقاقات میں قوت اور اجتماع کے معنی مشترک ہوں گے۔

١-	**قسوۃ**	دل کی سختی
٢-	**قوس**	کمان قوت کا حامل ہے۔ دونوں گوشے ملتے ہیں۔ اس سے اجتماع بھی پیدا ہو
٣-	**وقس**	کھال جب حد سے زیادہ ہو جائے یا مادی اور دنیوی جوہر حد سے گزر جائے
٤-	**وَسْق**	جمع ہونا، وسق بکسر واو ساٹھ صاع
٥-	**سوق**	بازار
٦-	**سقو**	غیر مستعمل ہے

تیسری مثال

س ل م اس مادہ کی اشتقاقات میں نرمی کے معنی مشترک ہوں گے۔

١-	**سمل**	پرانا کپڑا جس میں سختی ختم ہو کر نرمی آجاتی ہے
٢-	**سلم**	قیمت پہلے دے دینا، محفوظ رہنا یا سلامتی ملنا
٣-	**لمس**	چھونا (ا)
٤-	**لسم**	گفتگو میں خاموش ہو جانا
٥-	**ملس**	نرم ہونا۔ اسی سے **ملاست** بمعنی پانی کی نرمی۔ محاورہ ہے **ملسنی بلسانہ**۔ یعنی اس نے اپنی زبان سے مجھے نرم کر دیا
٦-	**مسل**	پانی کا جاری ہونا

چوتھی مثال

ق و ل اس مادہ کی اشتقاقات میں سرعت حرکت کے معنی مشترک ہوں گے۔

-1	**قول**	سکوت کی ضد ہے۔ بولنے میں زبان کی حرکت اور سرعت ظاہر ہے
-2	**قلو**	۔ بہت تیز۔ چلنے کو حرکت اور سرعت لازم ہے

3	**وقل**	پہاڑ پر بآسانی چڑھنے والا گھوڑا
4	**ولق**	دوڑنا
5	**لوق**	روغن ملا کر کھانے کو چکنا کرنا۔ اسی مادہ سے یہ محاورہ ہے **فلان لایلوق** یعنی فلاں شخص ایک جگہ ٹھہرتا نہیں
6	**لقو**	بیماری جس میں زبان یا منہ میں کجی آجائے اور عقاب کی مادہ کو بھی **لقوۃ** کہتے ہیں۔ شکار کرنے میں نر سے زیادہ تیز ہے

پانچویں مثال

ک ل م کی اشکال ستہ میں بھی قوت کا مفہوم ہوگا۔

۱-	**کَلم**	زخم، شدت۔ اسی سے **کلم، کلمۃ**، سامع پر اثر کرتا ہے
۲-	**کَمَل**	شے کا پورا اور تمام ہونا، قوت کامل کی علامت ہے
۳-	**لکم**	مکا مارنا یا سینہ پر گھونسا مارنا
۴-	**مکل**	کنواں خشک ہو جائے لیکن تھوڑا تھوڑا پانی سوتے سے رستا ہو
۵-	**ملک**	شے پر قبضہ تصرف (۱)
۶-	**لمک**	مرد جوانی کو قوت دیتا ہے

چھٹی مثال

ک ف ر کی اشکال ستہ میں ناگواری کا مفہوم ہوگا۔

۱-	**کفر**	بفتح کاف زمین درشت و بضم کاف سیاہی۔ فعلی معنی چھپانا، پوشیدہ کرنا			
۲-	**کرف**	بیضہ کا فاسد ہونا یا گدھے کا لید سونگھ کر منہ بنا کر اوپر کو اٹھانا			
۳-	**فرک**	عداوت	۴-	**فکر**	تردد و پریشانی
۵-	**رکف**	برف باری	۶-	**رفک**	متروک الاستعمال ہے

ساتویں مثال

س ر ج:

۱-	**سَرج**	زین	**سراج**	چراغ

٢	**سجر**	سفیدی سرخی سے ملی ہوئی			
٣	**جسر**	پل	٤	**جرس**	بڑا گھنٹہ
٥	**رجس**	سخت وتند آواز		**رجس**	بکسر ر ناپاکی
٦	**رسج**	متروک الاستعمال			

آٹھویں مثال

ل ج م:

١-	**لُجم**	کپڑا سینا	**لِجلم** لگام		**اَجلم**	بدشگونی
٢-	**مجل**	آبلہ (؟)	٣-	**جمل**		سب
٤-	**ملج**	بچہ کا منہ میں پستان لے کر چوسنا				
٥-	**لمج**	[illegible] سے کھانا	٦-	**جلم**		[illegible]

نویں مثال:

م س ک:

١-	**مسک**	مشک	٢-	**مکس**	محصول یعنی ٹیکس
٣-	**کسم**	عیال کے لیے کچھ اٹھانا	٤-	**کمس**	ترش رو ہونا
٥-	**سمک**	مچھلی	٦-	**سکم**	نرم یا آہستہ چلنا

دسویں مثال۔

م ل ح:

١-	**ملح**	نمک	٢-	**لمح**	دزدیدہ نگاہ سے دیکھنا
٣-	**حلم**	بردباری	٤-	**لحم**	گوشت
٥-	**محل**	خشک سال	٦-	**حمل**	بوجھ

گیارہویں مثال۔

ع ل م:

١-	**علم**	جاننا	٢-	**لعم**	لعاب دہن

٣	**ملع**	تیز وسبک چلنا	٤	**لمع**	چمکنا یا روشن ہونا
٥	**معل**	کام میں جلدی کرنا	٦-	**عمل**	کام کرنا

بارہویں مثال

ع ر ش:

١	**عرش**	تخت شاہی	٢	**رعش**	کانپنا
٣	**شعر**	بال	٤-	**عشر**	فتح عین اور بضم دہ یک
٥-	**شرع**	دین ومذہب	٦-	**رشع**	متروک (!)

تیرہویں مثال

ر ط ب:

١-	**رَطب**	تر وتازہ	٢-	**طرب**	خوشی
٣-	**بطر**	اترانا	٤-	**طَبر**	کودنا
٥-	**ربط**	باندھنا	٦-	**برط**	متروک الاستعمال

چودھویں مثال

ع ر ب:

١-	**عَرب**	عرب، تازی	٢-	**عَبر**	اعتبار، اعتبار
٣-	**برع**	عقل وفضل میں غالب			
٤-	**ربع**	مراد ہے حصہ یعنی **ربع** چوتھائی"			
٥-	**بعر**	مینگنی یا سخت ٹٹی			
٦-	**رُعب**	ضم را اور فتح را دونوں سے			

پندرہویں مثال

ع ق ل:

١-	**عقل**	دانش	٢-	**علَق**	[illegible]
٣	**لعق**	چاٹنا	٤-	**لقع**	تیز نظر مارنا یا کچھ پھینکنا

۵	**قصل**	پست قد منحوس آدمی
٦	**قلع**	بکسر قاف نجی بکون لام بضم مضبوط چلنے والا

سولھویں مثال

س ل ب:

۱	**سلب**	رفتار سبک	۲	**سبل**	بارش
۳	**بلس**	مرد بے شرم	-۴	**لبس**	پوشش
-۵	**لسب**	چاٹنا	-٦	**بسل**	غصہ سے ترش رو ہونا

سترھویں مثال

ھ ر ق:

-۱	**ھرق**	جوشی یا سرخی مائل	-۲	**رھق**	زمی (!)
-۳	**ھقر**	محتاجی	-۴	**قھر**	زمین خالی
-۵	**رقھ**	رسی سے باندھنا	-٦	**قرھ**	سخت رش

اٹھارھویں مثال

ب ر ق:

-۱	**برق**	بجلی			
-۲	**ربق**	موٹی رسی جس سے جانور باندھیں			
-۳	**بقر**	شق یا کاٹے	-۴	**قبر**	جس میں مردہ دفن کیا جائے
-۵	**قرب**	نزدیکی	-٦	**رقب**	گردن کا فربہ ہونا

انیسویں مثال

ر ک ب:

-۱	**رکب**	شتر سوار	-۲	**بکر**	صبح سویرے
-۳	**ربک**	بے حد خوش آدمی	-۴	**برک**	خوش
۵	**کرب**	بے چینی	-٦	**کبر**	بڑائی

بیسویں مثال

ج ب ل

۱	**جبل**	پہاڑ	۲	**جلب**	تج جیم خطا ستارہ جسم بیائی شب
۳	**لبج**	بھیڑیے کو شکار کرنے کا آہنی جال			
٤	**لجب**	فریاد کرنا یا موج دریا کا مضطرب ہونا			
۵	**بجل**	بہتان	٦-	**بلچ**	سر کی مانگ کشادہ ہونا

اکیسویں مثال

م ک ر:

۱-	**مکر**	فریب	۲-	**کمر**	خود پہنا
۳-	**رکم**	ایک پر ایک رکھ کر ڈھیر کرنا			
٤-	**کرم**	گلے کی مالا			
۵-	**مرک**	غمزدہ	٦-	**رمک**	کسی جگہ قیام کرنا (۱)

بائیسویں مثال

ف ر ش:

۱-	**فرش**	بساط و بستر	۲-	**فشر**	بے ہودہ گوئی
۳-	**شفر**	پاؤں کے کھوے سے کسی کو مارنا			
٤-	**شرف**	بلندی			
۵-	**رشف**	تھوڑا پانی جو ڈول کی تہ میں رہ جائے			
٦-	**رفش**	بیلچہ جس سے زمین ہموار کریں			

تیئیسویں مثال

ش ر ق

۱-	**شرق**	آفتاب	۲-	**رشق**	تیر پھینکنے والی خوبصورت کمان
۳-	**رقش**	دو رنگ کی روشنائی سے لکھنا			

۴ **قرش** بڑی مچھلی جو چھوٹی مچھلی کو کھا جائے

۵ **شقر** کار مقصود بیل چڑھی ٦ **قشر** چھلکا یا پوشش

چوبیسویں مثال

ش ر ب:

۱ **شرب** پیا

-۲ **رشب** خم سے پانی نکالنے کے لیے ایسا نل مغز سے خالی

-۳ **بشر** آدمی ۴ **شبر** بالشت

-۵ **برش** گھوڑے کے بال پر اصلی رنگ سے غیر دوسرے رنگ کا نقطہ

-٦ **ربش** نوجوانوں کے کانوں پر جو عیدی خام ہوتی ہے

پچیسویں مثال

د ر س:

-۱ **درس** مٹانا -۲ **ردس** پتھر پھینکنا (!)

-۳ **سرد** باتصال سند حدیث بیان کرنا یا پیہم روزہ رکھنا

-۴ **سدر** سراسیمہ

-۵ **دسر** نیزہ مارنا -٦ **رسد** متروک الاستعمال

چھبیسویں مثال

د ر ج:

-۱ **درج** شیخ مال و شیئہ جسم پر رکھنا

-۲ **ردج** نوزائیدہ گھوڑے کے بچے کی لید

-۳ **جدر** مکان یا اس کی دیوار

-۴ **دجر** کاشت کار میں کی کاشت کاری کا ظرف یا آلہ

-۵ **رجد** خوشہ کو کھلیان تک لے جانا

-٦ **جرد** صحرائے بے نبات

ستائیسویں مثال

ع ب س:

۱	**عبس**	ترش رو	۲	**عسب**	نر کا مادہ پر جست کرنا
۳	**سبع**	سلطان یا سات عدد، وحشی یا درندہ			
٤	**سعب**	شے رواں و دراز			
۵	**بعس**	بچہ جنے کے سات مہینے بعد اونٹنی کا دودھ سوکھ جانا			
٦-	**بسع**	متروک الاستعمال			

اٹھائیسویں مثال

ع ش ب:

۱-	**عشب**	گھاس	۲-	**عبش**	گیلونی بھلاج
۳-	**بشع**	کھانا بدمزہ، حلق سوز یا ترش رو (!)			
٤-	**شبع**	آسودگی، سیری			
۵-	**شعب**	پہاڑی گھاٹی	٦-	**بعش**	متروک الاستعمال

انتیسویں مثال

ع ر ق

۱-	**عرق**	پسینہ	۲-	**عقر**	جیا، اصل، بچہ
۳-	**رعق**	دوڑنے میں گھوڑے کے پیٹ سے جو آواز نکلتی ہے، اس کا سنائی دینا			
٤-	**رقع**	پیوند	۵-	**قرع**	ٹھٹھا
٦-	**قعر**	گہرائی			

تیسویں مثال

ب ح ر

۱-	**بحر**	دریا	۲-	**برح**	سختی، شدید
۳	**حبر**	عالم	٤	**حرب**	جنگ

۵	**رحب**	کشادہ	٦	**ربج**	شیخ

اکتیسویں مثال۔

ن ح ط

۱	**نحط**	تھک کر سانس یا گھوڑا جو آواز نکالتا ہے			
۲	**نطح**	سر سے مارنا			
۳-	**طحن**	آٹا	٤	**طنح**	پیٹ کا موٹا ہونا
۵-	**حنط**	آواز نکالنا	٦-	**حطن**	متروک الاستعمال

بتیسویں مثال۔

ب ط ن

۱-	**بطن**	شکم	۲-	**بنط**	باقدہ (!)
۳-	**طبن**	تیج جاری وہ جسم رباب			
٤-	**طنب**	پشت کا خم دار ہونا			
۵-	**نبط**	کنواں کھودنے پر جو پہلا پانی آئے			
٦-	**نطب**	کان پر انگلی سے مارنا			

میں سمجھتا ہوں کہ بحیثیت مثال الفاظ مذکورہ بالا کی تعداد کافی شہادت اس امر کی ہے کہ عربی زبان کا لفظ موضوع ہر بدل ہو کر بھی با معنی رہتا ہے۔

اس ذیل میں بطور مثال میں نے ۳۲ مادوں کی شکل بدل کر دکھائی ہے، لیکن فی الحقیقت کچھ کم دو سو الفاظ ایسے ملیں گے کہ جن میں اشتقاق کبیر جاری ہے۔ اس لیے کہ اگر **ھمزہ** کی چھ شکلیں ہوتی ہیں تو اس کی کوئی وجہ نہیں، جو **رھمق** کی چھ شکلیں کی جائیں یا **رمق** کے تعلق پر غور نہ کیا جائے۔

یہ اس لیے کہ باعتبار تعداد اشکال ستہ میں سے نہ کوئی ماخذ یا مشتق مت ہے، نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس الٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے۔

ترکِ استعمال کے وجوہ:

اگرچہ بعض کلمات کی بعض صورتوں کے معنی لغات متداولہ میں نہیں ملتے ہیں اور وہ تو الفاظ ہیں: رمکرسج رشع برط، رسة سقوبصش یسحطن۔

7

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ صورت فی الحقیقت بے معنی ہے اس لیے کہ اس وقت تک کوئی کتاب لغت کی ایسی مدون نہیں ہوئی جس نے سارے کلمات عرب کا احاطہ کر لیا ہو۔ یہ بات بھی صحیح ہے کہ اسلاف نے آخر میں یہ فیصلہ کر لیا کہ بجز نبی ﷺ کے اور کوئی ماہر لغات عرب پر کامل حیثیت سے احاطہ نہیں رکھتا ہے۔

بعض علمائے لغت نے متعدد مقدار میں کتابیں لکھ کر الفاظ کا استقصا کرنا چاہا، مثلاً (۱) ابو زید نحوی، ابن الاعرابی نحوی، ابو عمرو شیبانی وغیرہ۔ جمہرہ میں ابن درید نے بھی اس پر خاص باب منعقد کیا ہے۔ لیکن اب بھی یہی فیصلہ رہا کہ دریا ہم چنان باقی۔

8

دوسری وجہ یہ ہے کہ فصیح، افصح اور غیر فصیح کی رعایت عربی میں اس درجہ ہے کہ بہت سے الفاظ اسی بنا پر متروک ہو گئے۔ ان کی فصاحت کا پایہ پست ہے۔ مثلاً لفظ کوب جس کے معنی بے دستہ کا چھوٹا پیالہ ہے۔ یہ لفظ صیغہ واحد کے ساتھ غیر مستعمل اور متروک ہے۔ کہیں فصحا کے کلام میں اس کا استعمال نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن جب اس سے جمع کا صیغہ بنائیں تو اس وقت فصیح ہوگا اور فصحا کے کلام میں اس کے جمع استعمال کے نظائر بھی ملیں گے۔ قرآن کریم میں ہے:

وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ(۱)

یہی لب بمعنی عقل غیر فصیح ہے، لیکن اس کی جمع **الباب** فصیح ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے:

لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ(۲)

لب لفظ اس وقت فصیح سمجھا جائے گا جب کہ یہ مضاف ہو، مثلاً رسول ﷺ نے فرمایا ہے:

ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم(۳)

یا یہ مضاف الیہ ہو، جیسا کہ شاعر کے قول میں واقع ہوا ہے:

یصرعن ذا اللب لا حراک به

غرض بغیر اضافت یا جمع کے اس کا استعمال صحیح نہیں۔

ایسا ہی بعض الفاظ ہیں کہ مفرد ان کا فصیح ہے اور جمع غیر فصیح، مثلاً جملہ مصادر، واحد ان کا فصیح اور جمع غیر فصیح۔ یا مثلاً لفظ **ارض** بمعنی زمین۔ اس کی جمع **اراضی، اروض** غیر فصیح ہے بلکہ متروک الاستعمال ہے۔ یا مثلاً لفظ **بقعہ**، جمع **بقاع** مع فصیح ہے، لیکن جمع بغیر اضافت غیر فصیح ہے۔ فصحا صرف **بقاع** کبھی نہیں کہیں گے، بلکہ اس کی اضافت **ارض** کی طرف کر کے **بقاع الارض** کہیں گے۔

اسی طرح بعض الفاظ ایسے ہیں کہ بصیغہ تثنیہ ان کا استعمال جاری ہے لیکن اس کا واحد متروک الاستعمال ہے، مثلاً **حنانیک، حنانین، لبیک (!) سعدیک، مذروان، ثنتان، اثنان** وغیرہ۔

بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جمع ان کا مستعمل ہے اور واحد ان کا ایسا متروک ہے کہ یہ بتانا بھی مشکل ہو گیا کہ اس کا واحد کیا ہے، مثلاً **عبادید** "متفرق" جس کا کوئی واحد نہ ہو، **شماطیط** "ٹکڑوں ٹکڑے"، **اساطیر** "کہانی"، **ابابیل** "ایک قسم کا پرندہ"، **جراجر** "تختیاں"، **شعارير** "جو گانٹھ گانٹھ" ایسا ہی **مقالید، مذاکیر، مسالم، محاسن، مساوی، معانی، معایب، معائنہ** وغیرہ۔ حالانکہ جمع بغیر واحد کا ممکن ہے، لیکن اس لفظ سے جو واحد کا صیغہ تھا وہ اہل ذوق کے نزدیک غیر فصیح ثابت ہوا، اس لیے اس کا استعمال ترک ہوا، اور یہاں تک اس سے بے اتفاقی ہوئی کہ اب اس کا واحد بتانا مشکل ہو گیا۔ غرض لفظ موضوع ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس کا استعمال بھی ہوتا ہو، موضوع کے لیے استعمال لازم نہیں ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ فصیح، غیر فصیح، فصیح اور افصح کا فیصلہ کیوں کر کیا جائے؟ اس کے لیے اہل زبان نے جو قواعد جمع کیے ہیں، ان پر عبور ہو اور فصحا کے کلام کی ممارست سے یہ ملکہ بخوبی پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اول کی صورت میں "**المزہر**" میں سیوطی نے قواعد بیان کر دیا ہے، وہ ضابطہ مبتدیوں کے لیے مفید ہے، جنھیں صرف بحوبرتے لغت فصیح، غیر فصیح میں تمیز کرنے کے لیے بتانا چاہیے، لیکن منتہیوں کے لیے اس سے زیادہ وسیع مطالعہ درکار ہے۔ علم معانی، بیان اور اصول لغت کی کتابوں کا مطالعہ اس کو اچھی طرح واضح کر سکے گا۔ ابن درید کا "**جمہرہ**"، تبریزی کی "**تہذیب**"، ثعلب اور زجاجی کی "**امالی**"، ابن قتیبہ کی "**ادب الکاتب**" وغیرہ اس مقصد میں بہت مفید ہوں گی۔

—— 9 ——

تیسری وجہ یہ ہے کہ علم لغت اگرچہ ایک علم نقلی ہے، لیکن علما نے جب اس کا مطالعہ کیا تو

یہ اصول وضوابط انھیں معلوم ہوئے، جنھوں نے منقول کو معقول کی طرح مدلل اور مبرہن بنا دیا۔ مطلق ومقید، عام وخاص، حقیقت ومجاز، مشترک ومرادف، شاذ وغریب، شواذ ونوادر، معرب ودخیل، مذموم وردی، فصیح ومتروک، مرسل ومنقطع، آحاد ومتواتر ان اقسام کی طرف (۱) لغت کو تقسیم کر کے ہر لفظ کا مرتبہ ایسا ثابت کر دیا، جیسا دلائل عقلیہ سے کوئی بات ثابت ہو کر قابل قبول ہو جاتا ہے۔ اقسام مذکورہ بالا کی رعایت کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر دو لفظ فصیح کسی معنی میں مشترک ہوں تو بحیثیت روایت جس کا مرتبہ بلند ہوگا، اسے اختیار کریں گے اور پست کو مقابلۃً چھوڑ دیں گے۔

وجوہ ثلاثہ کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اشتقاق کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ کثیر تعداد الفاظ کی تو ایسی ہی ہے، جو اشکال تبدیل کرتے ہیں اور ان کے معانی لغت متداول میں پائے بھی جاتے ہیں۔ لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں، جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں، حقیقۃً ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں۔ یعنی باعتبار وضع بے معنی وہمی نہیں ہیں۔ اس کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ کسی معنی میں ان سے فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ ہمیشہ قاعدہ وضابطہ میں اکثریت کا لحاظ کیا جاتا ہے، قلیل تعداد شاذ ونادر کے ذیل میں آ جاتی ہے۔

اشتقاق کبیر کا روشناس کرنے والا

''خصائص'' میں ابن جنی لکھتے ہیں کہ اشتقاق کبیر کو تعلیمی حیثیت سے سب سے پہلے میرے استاد ابوعلی فارسی نے درس میں روشناس کیا۔ اسی بنا پر ابن جنی نے ''خصائص'' میں ایک باب اشتقاق کبیر کے لیے جمع کر کے پانچ الفاظ کے اشکال بتلا کر اشتقاق کبیر کی شکل کو سمجھایا ہے۔ ابن جنی کے بعد امام رازی، جلال الدین سیوطی اور زمخشری وغیرہ نے بھی اپنی تصانیف میں اشتقاق کبیر اور اس کی مثالوں کا ذکر کیا ہے۔

غرض یہ ایسا مسئلہ نہیں، جسے میں لکھ رہا ہوں، بلکہ قدما نے لکھا اور متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا۔ میں نے مزید تشفی کے خیال سے پانچ مثالوں کو ۳۳ تک پہنچایا ہے۔ اب اگر کوئی اور اضافہ چاہے، تو وہ کسی ایک لفظ کو لے کر اس کی اشکال بنائے اور لغت میں معنی دیکھ کر مثال پر اضافہ اور صحت ضابطہ کا اطمینان کر لے، بجز ان پانچ مواقع کے جن کا ذکر ابھی گزرا، ہر لفظ میں اس اصل کی شہادت ملے گی۔ اگر تو انھی الفاظ مذکورہ بالا میں غور کیا جائے، تو معلوم ہو جائے گا کہ کتنے الفاظ ایسے ہیں کہ روزمرہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں، مگر بولنے والا (۱) اس کی

طرف وہاں بھی منتقل نہیں ہوتا ہے کہ ان الفاظ میں وہی مادہ پلٹ کر آیا ہے۔ مثلاً علم، عمل، قمر، رقم، فقر، فکر، قفر، فرق، قبر، برق وغیرہ وغیرہ۔

پروفیسر مُنّی کا تجاہل عارفانہ

بلکہ میں خیال کرتا ہوں کہ زبان دانانِ یورپ بھی عربی زبان کے اس نکتہ سے آشنا ہوئے مگر طبعی تنگ خیالی اور تعصبِ مذہبی سے مجبور ہو کر اس کے اظہار اور اس کمال کے اعتراف سے خاموش ہو گئے۔ چناں چہ پروفیسر منی انگریزی الفاظ کو بدل کر یہ کہتا ہے کہ مقلوب صورتیں اس کی یوں بدلی گئیں کہ بجز اس ایک صورت مستعملہ موضوعہ کے، دیگر صورتوں کا تلفظ زبان پر دشوار تھا۔

منی اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہے۔ لیکن یہاں اس کو لفظوں کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہے۔ اس بے خیالی سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتقاق بیہ کو، کیونکر یہ چاہتا تھا کہ یورپ کی زبانوں میں بھی اس کمال کا ثبوت نکال کر عربی زبان کا ہمسر پیدا کرے، لیکن عربی میں جب کہ اس کا وجود اور یورپین زبانوں میں اس کا استحالہ نظر آیا، تو عربی سے ایسی چشم پوشی کر لی گئی کہ گویا اس کا ذکر بھی محال و ممتنع لیا گیا ہے۔ ہاں اگر امکان اس کا تھا، تو یورپ کی زبانوں میں ہو سکتا تھا لیکن وہاں جب کہ چار پانچ لفظ بھی نہ نکل سکے، تو یہ کہہ دیا کہ اس کا امکان تو تھا، لیکن مقلوب صورتیں ثقیل سمجھ کر چھوڑ دی گئیں۔

بعض قبائل کا مخصوص تلفظ

تعجب ہے پروفیسر مذکور کو تقلیب کا خیال ہی کیوں آیا تھا؟ یا یورپ کی کوئی زبان ایسی ہے، جہاں مقلوب ہو کر لفظ بامعنی رہتا ہو؟ ثقیل و خفیف کا سوال یوں ہو چکا ہے۔ اس کا جو جی کرے، لیکن اس میں واقعیت کا وجود عربی ہی زبان میں پایا جائے گا۔ گرانی، ہلکی، دشواری، سہولت کا لحاظ عرب نے کہاں تک کیا، اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ بعض بعض قبائل عرب اپنے تلفظ میں کچھ کچھ خصوصیت رکھتے تھے، جو تخصیصِ قبائل کی زبان پر رواں رہتا تھا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ ان کی خاص خصوصیتیں آخر کو ایسی محو و معدوم ہو گئیں کہ بجز اس کے کہ اصول لغت کی کتابوں میں بطور مثال تو مذکور و مکتوب ہیں، لیکن (!) کوئی تالیف و تصنیف ان خصوصیات کے ساتھ عام ظہور میں نہ آئی۔ جب تصنیف کا وقت آیا، تو اس کے لیے وہی تلفظ اختیار کیا گیا، جو فصحا کا تلفظ تھا، مثلاً قبیلہ ربیعہ و مضر کاف خطاب کے بعد مونث کے لیے بجائے کسرہ "ش" زیادہ کرتے اور مذکر کے لیے

بجائے فتحہ ''س'' یعنی بجائے علیکِ علیکش یا علیکِ علیکس کہتے۔

قیس و تمیم کا قبیلہ اس ہمزہ کو جو ابتدائے کلمہ میں آتا ہے عین سے بدل دیتے **أسلم عسلم** کہتے۔ ہذیل کا گروہ حائے حطی کو عین سے بدل دیتا تھا **حتیٰ کو عتیٰ** کہتے۔ قضاعہ یائے مشدد کو جیم سے بدل دیتے **تمیمی کو تمیمج** کہتے۔ ہذیل اور ازد عین ساکن جس کے بعد طا ہوتا ہو، نون سے بدل لیتے **اعطی کو انطی** کہتے۔ اہل یمن ''س'' کو تا سے بدل لیتے **الناس کو النات** کہتے۔

نیز اہل یمن کاف کو شین سے بدل کر بجائے **لبیک اللّٰہم لبیک، لبیش اللّٰہم لبیش**

مزید تفصیل کے لیے ابن فارس کی ''**مقدمہ**''، سیوطی کی ''**مزہر**''، ابن جنی کی ''خصائص'' کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

یہ چند مثالیں اس مقام پر اس غرض سے دی گئیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی قبیلہ اہل عرب میں سے لغۃ میں قریش کا تلفظ کرتا تھا، تو دوسرے قبائل نے ان کا مرتبہ اس سے فصاحت میں بلند ہوتا تھا، وہ ان کے اس تلفظ کو مقبول رکھتے اور یہ مقبولیت ایسی موثر ثابت ہوئی کہ جب عربوں کی تعصب ختم ہوئی اور لغات اور اس کے اصول مدون ہونا شروع ہوئے، تو منتخب میں فصیح ترین ہی تلفظ آیا۔ بعض بعض قبائل کی بعض خصوصیات زبانی ثقل کے باعث ہمیشہ کے لیے متروک ہو گئیں۔ غرض اہل یورپ کا گرامر اور سبب کا قاعدہ اپنی زبانوں میں قرار دینا اس کے چال کی رئیس سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتے ہوئے صرف اتنا اور کہہ دینا چاہتا ہوں کہ محض سہولت ہی کی رعایت ہے، جو ثلاثی کلمات عربی زبان میں کثرت سے ہیں، رباعی بہت کم اور خماسی شاذ و نادر۔ ( )

رباعی و خماسی سے اشتقاق کبیر کا اجرا

ثلاثی کے تمام کلمات میں اشتقاق کبیر کا عمل ہوگا اور چھ اشکال کے معانی لغت میں مل جائیں گے بلکہ تقریباً سو میں پچانوے۔ لیکن رباعی کی چوبیس شکلیں ہوں گی اور خماسی کی ایک سو بیس، مگر رباعی کے اشکال مقلوبہ کثرت سے متروک ہوں گی، پانچ، چھ اور سات شکلوں سے زیادہ کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ بمشکل دو ایک صورتیں مستعمل یعنی ہوں، باقی سب کی سب متروک ہوں گی۔ اس ترک کی بھی علت یہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا ترکیب دینا سہولت کی منافی جانتے ہیں۔ اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول مستعمل ہو

جاتے ہیں، تو چند ہی الفاظ مقلوب سے رباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہو جاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آ جاتا۔ اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی وزن ہی نہیں آتا؛ یعنی کوئی مصدر و فعل ایسا نہ ہوگا، جس کے حروف اصلیہ پانچ ہوں۔

یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں لسانی حیثیت سے ایسی نفاست اور نزاکت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جایئے، اس کی بصیرت افروز دل آویزی کی کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہنچ کر یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ محاسن کا مطالعہ ہو چکا، اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں، نہیں، ابھی نہیں" بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ

بارہا ساختہ صد بار رخسارش ہمہ دیدہ
ہمی نیز مشو قانع کہ رخسارے دگر دارد

مثلاً **عســــس** کے معنی ہیں اے لوٹ۔ **عســــب** کے معنی آنکھ ہیں۔ آنکھ ایک طرف سے شہد دیتی ہے اور دوسری طرف سے ڈنک یا **عســل** کی آنکھی کو کہتے ہیں۔ لوٹ۔ **لعــن** ہو معنی آواز ہے یعنی اس کی جھنجھناہٹ **وقس علی ہذا**

عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے، نہ عجمی کا مصدر

گزشتہ مباحث کی بصیرت افروزی نے اس بحث کا بھی خاتمہ کر دیا کہ عربی زبان، بگر لسانی و قواعدی یا دیگر زبانوں سے ماخوذ (1) ہے یا نہیں۔ اس لیے کہ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہاں کوئی قاعدہ وضع الفاظ کا پایا نہیں جاتا ہے۔ محض اتنی بات ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کے مقابل میں قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ لفظ اس معنی کے لیے کیوں وضع ہوا؟ اس کے جواب میں سارے اہل زبان خاموش ہوں گے، مگر عرب۔ لہذا غیر عربی زبانوں یعنی عجمی میں اگر ایک لفظ کا روپ دوسری زبان میں پایا جائے، تو مشاکلت صوری و معنوی کا لحاظ کر کے کہہ دیں گے: یہ لفظ فلاں زبان سے منتقل ہو کر اس زبان میں آیا ہے۔

مصدر، مشتق، ماخذ، ماخوذ یا منقول، منقول عنہ کے لیے عجمی زبانوں میں محض لفظ کی ظاہری ساخت اور معنی کا اشتراک کفایت کرتا ہے۔ رہا اس کا فیصلہ کہ کسے مصدر کہیں اور کسے مشتق؟ اس کے لیے اس کی ضرورت ہوگی کہ جو زبان قواعد علم میں سابق ہوگی، وہ مصدر قرار پائے گی اور جو زبان ان اوصاف میں موخر ہوگی، وہ مشتق کہی جائے گی۔

لیکن عربی زبان جو وضع الفاظ کا اپنے یہاں ضابطہ و قاعدہ رکھتی ہے۔ اس کے لیے منقول و منقول عنہ جب ثابت ہوگا جب کہ علاوہ تشاکلِ صوری و معنوی اصول و ضوابط کی میزان پر بھی وزن صحیح ثابت ہو۔ اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے۔ لیکن یورپ کی جہاں گیری و جہاں بانی نے اہل مشرق پر جب کہ اپنا اقتدار قائم کر لیا اور اہل مشرق کے ممالک مفتوح ہو کر ان کے اعضاء و جوارح بھی محکوم ہو گئے، تو اس حالت پر پہنچ کر ان کے قوائے دماغیہ میں آہستہ آہستہ جمود کی کیفیت پیدا ہونے لگی۔ اب ان کے پاس عطیات سیہ کا صرف یہ مصرف رہ گیا کہ یورپ جو کچھ کہے، بے سوچے سمجھے اس کا اعادہ کر دیں۔ ان کا مایۂ ناز و سرمایۂ افتخار [illegible] یورپ کی تقلید رہا ہے۔

اسی جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہے، جو اب یہ کہا جا رہا ہے کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں۔ نہ صرف عبرانی و سریانی یعنی سامی زبانوں سے اس میں لفظ لیے گئے ہیں، بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہی، جس نے اپنی سخاوت کا ہاتھ عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو۔ ( )

واقعہ یہ ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا، یہ دونوں حقیقتیں جداگانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجمی الفاظ مستعمل ہیں، اسے ہر شخص جانتا ہے۔ یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے، نہ انوکھی بات۔ "نحومیر" پڑھنے والا بھی جو سلسلہ نحو کی مختصر ابتدائی کتاب ہے، یہ جانتا ہے کہ ان تمام اسباب منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے۔ اگر عربی میں کوئی لفظ عجمی مستعمل نہ ہوتا تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجمی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کل زبانوں کو عجمی کہا جاتا ہے، خواہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا جرمنی؛ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہ سب عجمی ہیں۔

عربی میں عجمی زبان کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں، اکثر ان میں سے شہر، ملک، اشخاص، انبیا یا ملائکہ کے نام ہیں۔ ان کی عجمیت ان کے تشخص علمی کی خواہاں ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اعلام میں اگر تغیر پیدا کر دیا جائے، تو اس سے ایسا بہت خلط ملط رونما ہوگا، جس سے ساری مجلس علم درہم برہم ہو جائے گی۔ اعلام کی شکل دوسری زبانوں میں بھی جا کر علی حالہ باقی ہی رہے گی۔

علم کا متغیر نہ کرنا نہ کسی زبان کا نقص ہے، نہ محلِ اعتراض، بلکہ حتی الامکان صحیح تلفظ کے ساتھ اس کا لب و لہجہ بھی قائم رکھا جائے گا۔

ہاں! ایسی صورت میں کہ اس لفظ کی ترکیب ایسے ثقیل حرف سے ہوئی ہو، جو اہلِ عرب میں قطعاً نامقبول ہے یا وہ حرف ان کی زبان کا نہیں ہے، مثلاً: ڈ، ڑ، ٹھ، چ، گھ وغیرہ، تو اس وقت عرب اس حرف کو کسی مناسب حرف سے بدل لیں گے۔ ایسی تبدیلی کچھ عرب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تمام اہلِ زبان غیر زبان کے نامانوس حرف کو اپنے مانوس حرف سے بدل لیا کرتے ہیں۔ غرض اعلام کا متغیر و متبدل کرنا صحتِ روایت و درایت ہے، نہ کہ دوسری زبان سے سرقۂ الفاظ۔

خال خال اسمائے اجناس بھی جو عجم سے نقل ہو کر عربی زبان میں آئے ہیں، سو ان پر عجمیت پر ان کی ہیئت و ترکیب خود گواہی دیتی ہے، نیز یہ کہ اس لفظ سے دوسرے الفاظ کا وضع نہ ہونا یا اس مادہ سے دوسرے الفاظ کا نہ پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ لفظ عربی نہیں۔ اس کی خاموشی، اس کا عربی ہونے سے ابا کرتا ہے۔ اس کے سوا کوئی دوسری صورت اس لفظ کے عجمی ہونے کی نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر اتفاق سے عجم و عرب کا لفظ باہم مشابہ ہو، تو اس وقت فیصلے کے لیے قاعدہ و ضابطہ کو جاری کریں گے۔ اگر عربی کی خصوصیات اس میں موجود ہوں گی، تو پھر کوئی وجہ اسے عجمی کہنے کی مقبول نہ ہوگی۔ محض توارد یا مشاکلت کی بنا پر عجمی بنانا صحیح نہ ہوگا۔

قدما میں سے اصمعی، قطرب، ابو الحسن اخفش، ابو نصر باہلی، مفضل بن سلمہ، مبرد، زجاج، ابن سراج، النحاس اور ابن خالویہ وغیرہ نے فنِ اشتقاق پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، ان میں سے کوئی کتاب اگر پڑھ لی جائے، تو کامل اطمینان اس کا ہو جائے گا کہ زبانِ عربی کسی عجمی زبان کی مرہونِ منت نہیں، بلکہ علمائے محققینِ عربی و عجمی میں ایسی بے گانگی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ یہ ماننے کے لیے بھی آمادہ نہیں ہوتے کہ عجمی زبان ہی عربی سے مشتق مان لی جائے۔ چنانچہ ابن سراج نے اپنے رسالہ ”الاشتقاق“ میں نہایت پرزور الفاظ میں اس سے منع کیا ہے کہ کسی عجمی زبان کو عربی سے مشتق تسلیم کیا جائے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

وما ينبغي ان يحذر كل الحذر ان يشتق من لغة العرب شيء من لغة العجم فيكون بمنزلة من ادعى ان الطير ولد الحوت

یعنی یہ کہنے سے احتراز کیا جائے کہ کوئی عجمی زبان عربی سے مشتق ہوئی ہے۔ یہ کہنا ایسا ہی محال ہو گیا ہے، جیسا کہ کوئی یہ کہے کہ پرندے سے مچھلی پیدا ہوئی ہے۔

ابن سراج کا یہ فیصلہ محققین میں مقبول ہوا۔ اس لیے کہ مصدر و مشتق کی نسبت ایک دوسرے کے ساتھ باہمی مشابہت چاہتی ہے، لیکن عربی الفاظ جب کہ معنی سے مناسبت رکھتے ہوں، اس کی حکیمانہ حقیقت کا بیان کرتے ہوں اور اس کے مقابل میں عجمی الفاظ کا یہ حال ہو کہ بجز اس کے وہ مشاہدہ، نہ تو کوئی اور مطابق لفظ کا معنی سے سمجھا جا سکتا ہو، نہ لفظ حقیقت معنی کی طرف اشارہ (!) کرتا ہو، تو پھر یہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عربی کے لفظ سے مشتق ہوا ہے چہ جائے کہ عربی کا لفظ عجمی سے مشتق ہوا ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی عالم کی تعلیم ایک عجمی کند ذہن کے لیے بے سود ہو، استاد عالم متبحر ہو اور شاگرد کو کچھ نہ آئے۔ لیکن یہ یوں کر ممکن ہے کہ ایک جاہل کسی کو علم و فنون کا درس دے کر عالم بنائے اور خود جاہل کا جاہل رہے۔ اگر یہ واقعہ ممکن ہے، تو پھر یہ بھی محال ہے کہ عربی الفاظ جو معنی کی حقیقت کا انکشاف کرتے ہوں، وہ ایسے الفاظ سے ماخوذ ہوئے ہوں، جو ماخذ بننے سے قبل بھی گونگے تھے اور ماخذ کے بعد بھی گونگے ہیں۔

عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے اصول:

اب ہم ان چند اصول و ضوابط کا ذکر کرتے ہیں، جو علمائے لغت نے عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے لیے وضع کیے ہیں، تاکہ متوسطین میں قوت ہو کہ وہ عربی کو غیر عربی سے شناخت کر لیں:

۱- اولاً یہ کہ اس لفظ کا وزن ایسا ہو جس پر عربی کلمات نہ آتے ہوں، مثلاً ابراہیم، عربوں نے وزن کلمات عربیہ کے لیے جو اوزان مقرر کیے ہیں، ابراہیم کا وزن ان میں پایا نہیں جاتا ہے۔ اس لیے کہا جائے گا کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

۲- ثانیاً یہ کہ ترکیب لفظ کی یوں ہو کہ پہلا حرف نون ہو اور دوسرا را، جیسا کہ نرجس۔ یہاں ترکیب ترتیب حرف سے اس کا عجمی ہونا سمجھا جائے گا۔

۳- ثالثاً یہ کہ حرفوں کی ترکیب ترتیب یوں ہو کہ کلمہ کا حرف آخر زا ہو اور اس سے پہلے دال، جیسا کہ مہندز۔ یہ ترکیب بھی عربی میں نہیں ہوتی ہے۔

۴- رابعاً یہ کہ صاد اور جیم ایک کلمہ میں جمع ہوں، جیسے صولجان یا جص۔

۵- خامساً یہ کہ جیم اور قاف ایک کلمہ میں جمع ہوں اور کلمہ چار حرف سے زیادہ ہو، جیسے منجنیق۔

٦ مادہ یا کلمہ رباعی یا خماسی کے وزن پر بغیر حرف مزیدہ یا ملحقہ کے ہو۔ جیسے مسجد یا قرشعب۔ (۱)

٧ یا بجائے صحت اسناد، تواتر یا تعیین کے لفظ کی وضع عربی وضع سے مشابہ ہو اور شرائط مذکورہ بالا میں سے کوئی امر منافی عربیت نہ پایا جاتا ہو تو اس وقت اس کے عجمی ہونے کے لیے صحت اسناد و روایت کی ضرورت ہوگی۔ اس کے ساتھ ان کا بھی لحاظ کیا جائے گا کہ اس مادہ سے اور **کلمات** پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ نیز یہ کہ ان سارے **کلمات** میں وہ معنی جو ترکیب مادہ سے حاصل ہوتے ہیں موجود ہیں یا نہیں؟ حرفوں کی رہنمائی معنی کی طرف پائی جاتی ہے یا نہیں؟ لفظ مقلوب ہو کر با معنی رہتا ہے یا نہیں؟ اگر ان سب کا جواب ایجاب میں ہے تو پھر باوجود روایت اس کا عجمی ہونا نامقبول قرار پائے گا اور وہ لفظ عربی ہی کہا جائے گا۔ عربی الفاظ اپنی عربیت کے لیے سب کے دلائل شواہد اپنی ذات میں رکھتے ہیں، تو پھر انھیں کسی دوسرے کا محتاج کیا بنانا محض بے سود ہے۔ یہاں تک یہ دعویٰ کہ "فلاں زبان سے یہ لفظ لیا گیا" اہل فن کے نزدیک ایک محض بے معنی ہیں، تا وقتیکہ دلائل سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں عربی کی خصوصیات کو پانی اور روشن تاباں ہونے کی مفقود ہیں۔ یہ لفظ مشتبہ عجمی الفاظ کے ٹوٹکا اور تاریک ہے۔ **ولا لبس علیہ**

اب ضرورت ہے کہ دو چار مثالوں سے اس قاعدہ کی توضیح کر دی جائے۔ جرجی زیدان جسے تعصب کے جنون نے دیوانہ بنا رکھا ہے، اس نے تو کئی ضخیم جلدیں اسی موضوع پر لکھ کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ نہ صرف الفاظ بلکہ ضمائر، اسمائے موصول اور اسمائے اشارہ تک عربی میں کسی دوسری زبان سے منقول ہو گئے ہیں۔ اس جوش جنون کا جواب دینا تو کسی ناظر الحقل کا ہی کام ہے، میں معذور ہوں۔ ہاں بعض ایسے الفاظ جنھیں علمائے لغت عربیہ نے عجمی کہا ہے، میں اس موقع پر ان کی تشریح کیے دیتا ہوں۔ اہل علم اسی نمونہ پر میزان قائم کر کے عجمی عربی کو خود دریافت کر لیں گے۔

جرجی زیدان کی خرافات جن کے لیے ضخیم مجلدات بھی کافی نہیں ہوئیں اور جن کا نام اس نے "**تاریخ اللغۃ العربیۃ**" رکھا ہے، ان الفاظ کی مثال شرح سے **کنسج العنکبوت** ثابت ہو جائیں گے۔ (۱)

چند الفاظ کی تحقیق سے تمثیلی توضیح:

لغت کی کتابوں میں **لجام کے متعلق** لکھا ہے کہ یہ دونوں لفظ معرب ہیں۔ لگام سے **لجام بنا لیا** گیا ہے۔ لیکن اگر اس تحقیق کو اصول اشتقاق کی کسوٹی پر کسا جائے، تو اس کی سطحیت ظاہر ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کو عجمی کہنے میں علمائے لغت سے مسامحت واقع ہوئی۔ دلیل ملاحظہ ہو:

۱ اولاً **لجام** بروزن **کتاب** ہے۔ **یہ لفظ** اس وزن پر آیا ہے، جو عربی میں کثیر الاستعمال ہے۔

۲۔ ثانیاً یہ کلمہ ثلاثی ہے اور اس میں لام میم دونوں حرف مذلقہ ہیں۔

۳۔ ثالثاً یہ کہ اس مادہ سے متعدد اسمائے جنس اور مصادر پائے جاتے ہیں، مثلاً **لجم، لجم، لجام، الجام، تلجیم، تلجم** ۔

۴۔ رابعاً سب سے قوی شہادت **صفات حروف** کی معنی پر دلالت ہے۔ لام حرف منحرفہ ہے، جیم شدیدہ، میم متوسطہ اور **قلقلہ**۔ باگ کا کام روکنا، موڑنا اور گھوڑے پر قابو یافتہ ہونا ہے، لیکن یہ سارے کام سلیقہ اور ہنرمندی سے انجام دیے جائیں گے، نہ کہ شدت و وحشت کے ساتھ۔ حرف منحرفہ نے گھوڑے کے روکنے اور موڑنے کو بتایا، جیم نے سوار کی قوت کا پتا دیا، میم کے متوسط ہونے نے اس کی سنجیدگی اور ہنرمندی سے خبر دی۔

۵۔ خامساً بموجب اشتقاق کبیر اس مادہ کے اشکال، تمام با معنی موجود ہیں: **لجم، مجل، جمل، ملج، لمج، جلم** ان کے معنی بحث اشتقاق کبیر میں دیکھو۔

کیا ان وجوہ کے ہوتے ہوئے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے اور اس کی عجمیت کی دلیل صرف یہ ہے کہ لگام اور **لجام** میں مشابہت ہے، عربوں نے یہاں گاف کو جیم سے بدل دیا۔ عربی گھوڑا اپنی خوبی میں مشہور، عربوں کی شہسواری مسلم، لیکن باگ کے لیے انھیں عجم کا محتاج ہونا پڑے، یہ کون سی عقل کی بات ہے؟

اگر اہل عجم سے پوچھا جائے کہ لگام کو لگام یا لگام کیوں کہتے ہو؟ تو وہ اس کا جواب ( ) بجز اس کے اور کچھ نہیں دے سکتے کہ یوں ہی سنتے آئے ہیں، لیکن اگر عرب سے پوچھا جائے، تو وہ اس کے جواب میں یہ کہے گا کہ خود لفظ سے پوچھو۔ یہاں ہر لفظ اپنے معنی کو آپ بیان کر رہا ہے۔ اسی لیے اسے عربی کہا گیا ہے، یعنی جب یہ سوال لفظ سے کیا جائے، تو وہ حروف کی دلالت سے معنی تک

رد کر دے گا۔ صرف یہی ایک دلیل کہ وضعِ لفظ کا ضابطہ و قاعدہ موجود ہے قطعی کافی ہے چہ جائیکہ اس سے علاوہ چار اور شہادتیں جن میں اشتقاقِ کبیر کی شہادت لاکھ شہادت کے برابر ہے۔ کیا کبھی لفظ مقلوب ہو کر بامعنی رہ سکتا ہے؟

لفظ **مسک** بھی خالص عربی ہے۔ اس کے متعلق تو خود اہلِ عجم کا یہ قول ہے کہ عربی سے لے کر مشک بنا لیا گیا ہے۔ مادہ "م س ک" سے جتنے الفاظ آئیں گے، ان سب میں بندش یا روکنا، منع کرنے کے معنی ضرور ہوں گے۔

مَسک	پوست بالخصوص پوست بزغالہ		
مُسکۃ	چمڑے کا کڑا	**مَسَکۃ**	خیر و نیکی
مَسَک	مچھلی کی وہ ہڈی جس سے کنگھی وغیرہ بناتے ہیں		
مَسَکۃ	جس جگہ پانی ٹھہر جائے		

اس مادہ سے مصدر بھی آیا ہے اور یہ بھی: **استمساک، تمسک، امساک**

اشتقاقِ کبیر اس طرح ہے: **مسک، مکس، کسم، کمس، سمک، سکم**

بحث اشتقاقِ کبیر۔ لفظ کا مادہ عربی ہے۔ میم حرفِ مذلقہ ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے۔ مادہ کے معنی تمام الفاظ میں مشترک ہیں۔ اشتقاقِ کبیر میں اشتمال تمام معنی ہیں۔ میم حرف شفتی ہے۔ بستگی و بندش کی طرف اس کی رہبری ہے۔ **مسک** کو قوت دیتا ہے۔ انتشار کی حرکت کو روکتا ہے۔ حمیت کے اثر کا مانع ہے۔ دوسری خوشبو میں مل کر اسے پامال کر دیتا ہے۔ اسی غرض سے قیمتی عطر میں اس کی آمیزش کی جاتی ہے۔ تیز خوشبو بہت ہو کر مسک ہوتا ہے۔ دو حرف مصمتہ ہیں۔ خوشبو پھیلنے پر اس کی دلالت ہے۔ سین اور کاف دونوں مصمتہ ہیں۔ دو حرفوں کا مصمتہ ہونا بتاتا ہے کہ گرچہ انتشار کی صفت خوشبو چھپا رہی ہے لیکن رگڑنے کے بعد اس کی کامل خوشبو مل پائی جائے گی۔ **هو المسک ما کررته يتضوع**

تین لفظ اور ہیں جن کے متعلق بھی کچھ بتا دینا ضروری ہے کہ مساوات صاحب فن سے ( ) ہوتی ہے۔ ایک **سنبل** جس کو بھی معرب کیا گیا ہے۔ دوسرا **[illegible]** تیسرا **کافور** ایک خوشبو ہے۔

ان تینوں کلمات کے متعلق زیادہ تشریح کی حاجت نہیں۔ ورنہ ایک تو عربی ہے۔ ایک

میں حرفِ مذکور موجود ہے۔ مادہ کے معنی جملہ کلمات میں موجود۔ پھر اشتقاق بھی اس کا صحیح۔ اب کون سی وجہ اس کی ہو سکتی ہے، جو انہیں عجمی سے منقول مانا جائے اور معرب کہا جائے۔

مثلاً لفظ **کافور** کا مادہ "ک ف ر" ہے۔ اس مادہ سے جو لفظ بھی بنے گا اس میں پوشیدہ کرنے کے معنی ہوں گے۔ اس لیے کافر کو **کافر** کہتے ہیں کہ اس نے فطرتی ہدایت کو چھپا دیا۔ کاشت کار کو **کافر** کہتے ہیں کہ وہ تخم زمین میں چھپاتا ہے۔ کافور میں تریاقیت ہے۔ زہریلی ہوئی مادہ کو دبا دیتا ہے۔

کفر	زمین دور دست جو مراحل بعید و کافی ہوا ہے		
کَفْرَۃ	تاریکی اندھیری میں شے کا پنہاں ہونا جب عیاں نہیں		
کُفْر	ناسپاسی، ضد ایمان	**کَفَّر**	خلاف شکر گزارنا
کفر الشیء	اسے پوشیدہ پنہاں کر دیا	**کافور**	ایک مشہور خوشبو کو کہتے ہیں

نیز ایک خوشبو گھاس کو بھی **کافور** کہتے ہیں جس کا پھول انگور کے پھول سے مشابہ ہوتا ہے۔ کھجور کی بیل کی اس گرد کو بھی **کافور** کہتے ہیں جس سے انگور کا خوشہ نکلتا ہے۔ غرض لفظ **کافور** معنوں میں مشترک ہے۔ اب تحقیق اس بات کی کہ کافور عجم میں پیدا ہوتا ہے اور سنسکرت میں اسے کپور اور بعض زبانوں میں کابور کہتے ہیں۔ عرب کی یہ چیز نہیں۔ عربوں نے کافور بھی عجمیوں سے پایا، نام بھی انہیں سے سیکھا۔ بحرف "پ" کو "فا" سے بدل دیا۔ یہ محض مشابہت وصوت کی بنا پر عامیانہ قیاس ہوگا۔ اہل علم کا قیاس علم و تحقیق کی بنا پر ہونا چاہیے۔ (1)

اہل ہند کپور کیوں کہتے ہیں؟ اس کی وجہ بتائی جائے کہ اس شے کا نام یہی نام رکھتے ہیں۔ یہیں **کافور** کا مطلب کپور ہوتا رہا، کہ زہریلی مادی اثر کو دبا دیتا، چھپا دیتا یہ عمل ہے۔ تو پھر کہنے لگے لفظ ساختہ لفظ کا اشتقاق جاہل سے عام تاثر دیا کرتا ہوگا۔

لفظ کافور مشہور خوشبو کے لیے تو کپور سنسکرت سے مستعار لیا گیا۔ لیکن اس کے دوسرے معانی میں تو کافوری وجہ اس میں پائی جاتی۔ خوشبو گھاس میں تو خوشبو کہہ کر کچھ اطمینان کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کھجور کے بیل کی گرد کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ ہاں پوشیدگی کا مفہوم ان سب میں مشترک ہو سکتا ہے۔ جس کی طرف مادی ترکیبی عمل رہنمائی کر رہی ہے۔

اب جس کر لفظ کو لے لیا تو اس کا "س رق" ہے۔ یہ مادہ ان کلمات میں ہوگا، ن

میں ظہور کے معنی پائے جائیں گے، مثلاً:

سرج	زین۔ گھوڑے کی پیٹھ پر اس کا ظہور عام ہے
سرجج	دوام و ہمیشہ
سرجوج	احمق۔ گفتگو، اعمال وغیرہ سے اظہار حماقت ہو رہا ہے
سرجوجة	شخص کی سرشت و طینت۔ فطری سرشت بغیر ظاہر ہوئے نہیں رہتی
سرجت شعرہا	اس نے بال سنوارے
سرج وجہہ	اس کا چہرہ خوبصورت و درخشاں ہوا
سراج	چراغ

اب **ملح** کو لیجیے۔ مادہ "م ل ح" ہے۔ اس مادے کے الفاظ میں زیادتی کا مفہوم ہوگا۔

ملحة	لجۂ دریا
املح	سپیدی میں سیاہی کی آمیزش یعنی ہو
ملح	گھوڑے کے پاؤں میں خفیف ورم
ملاح	جو ہوا کشتی کو لے جاتی ہے (ا)
ملح	نمک

اس مادے سے مجرد و مزید مصادر بھی کثرت سے مستعمل ہیں۔ مثلاً **[illegible]** **تملح استملح** وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کی مقلوب صورتیں اور ان کے معنی بحث اشتقاق کبیر میں دیکھیے۔ الفاظ اور معانی دونوں ملیں گے۔

اب یہ بات کہ "عربوں نے کیسے ان الفاظ کو یاد رکھا پھر ان سے متعدد ماخذ نکال کے جمع کر لیے کہ سب میں معنی مادہ کا اشتراک بھی رہا اور ان میں اشتقاق کبیر بھی جاری ہو گیا اور ہر لفظ کے موضوع ہونے کی سمجھ بھی عام کرنے لگا" یہ ایک ایسا کہنا ہے، جس کا مرتبہ ہذیان سے زیادہ نہیں۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ اصول مختصراً بتا دیے گئے۔ مثال سے وضاحت کر دی گئی۔ اب بھی اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے، تو بیان کا قصور نہ ہوگا، بلکہ پڑھنے والے اور سمجھنے والے کی کوتاہی ہوگی۔

فہم سخن چوں نکند مستمع
قوت طبع از متکلم مجو

لا یستوی الاعمیٰ والبصیر

میری اس کتاب کا موضوع صرف یہ مسئلہ ہے کہ عربی قدیم ترین اور کامل ترین زبان ہے۔ اس حقیقت کو روشن کرنے کے لیے میں نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ وضع الفاظ کا جو مستحکم اور رزین قاعدہ عربی میں پایا جاتا ہے اور اختلاف حرکت و حروف زائدہ کے انضمام سے اصول و ضابطہ کے اندر جس طرح کہ معانی گوناگوں پیدا ہوتے ہیں، نیز الفاظ کی اتنی کثرت کہ ان کا احاطہ قوت بشریہ سے خارج ہے بلکہ اس کا یہ حال کہ انقلابات پیچیدہ کے بعد بھی بامعنی ہی رہتا ہے قاعدہ کی پابندی کا یہ حال کہ اعراب یعنی زیر، زبر، پیش تک کسی اصول کے ہی تحت میں متعین ہوئے ہیں۔ یہ ایسے محاسن ہیں، جو کمال و قدامت دونوں کو ثابت کرتے ہیں۔ (1)

کسی زبان کے کمال و قدامت کے متعلق خود زبان کی ساخت سے جو کچھ کہا جا سکتا ہے، عربی میں یہی نہیں کہ وہ سب کچھ موجود ہے، بلکہ اس سے بہت کچھ زیادہ ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ اس کی پختگی اس کی قدامت کی شہادت دے رہی ہو، کتبات اور کھنڈروں سے قدامت پر کیوں دلیل لائی جائے؟

لیکن اسی ضمن میں یہ مسئلہ بھی طے ہو گیا کہ عربی زبان کسی غیر زبان سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے سوا جو زبانیں ہیں، ان میں خامی موجود ہے۔ خام زبانوں سے پختہ زبان نہیں بن سکتی ہے۔ اگر کوئی عربی کو کسی زبان سے ماخوذ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو وہ کم از کم ان اوصاف کو اس ماخذ میں ثابت کر دے۔ حالاں کہ ماخذ میں باعتبار ماخوذ کچھ ندرت زیادہ ہونی چاہیے۔ لیکن جب ایسا ثابت کرنا رات کو دن ثابت کرنے کے مساوی ہے، تو پھر محض یہ کہہ دینا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے لے کر رد و بدل ہو کر عربی میں آ گیا ہے، محض دماغی تخیل ہے۔

اگر ایک گونگے کے شور و غوغا کو فصیح و بلیغ تقریر نہیں کہہ سکتے، تو پھر عربی کے مقابل کسی عجمی زبان کو بھی ہرگز نہیں لا سکتے۔

انا لہ لحافظون

یہ واقعہ ہے کہ اسلام سے پیشتر نہ عربوں میں تعلیم و تعلم کا رواج ہے، نہ تصنیف و تالیف کا

شغل، صحت زبان کے لیے نہ قواعد صرفیہ ہیں، نہ علم نحو، پھر بھی عربی ہے کہ پوری صحت و کمال کے ساتھ بولی جارہی ہے۔

ہاں جب اسلام آیا اور قرآن کریم اور احادیث نبوی نے عربوں پر فیض رساں ہوکر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ان کی زبان کو محفوظ و مصون کر دیا، تو اب ان کی گفتگو کی زبان میں لغزش آئی، قواعد وضع ہونے لگے اور درس و تدریس کا سلسلہ آغاز کر دیا گیا۔ یہ سب کچھ ہوا، لیکن وہ لغزش ہر روز بڑھتی ہی گئی۔

قرآن کریم اور حدیث نبوی کے طفیل میں وہ عربی زبان جس کے محاسن و فضائل کا بیان ہو رہا ہے خود اہل زبان سے بے نیاز ہوکر اس وقت بھی قائم ہے اور جب تک علماء دین کے [illegible] خادم دنیا میں ہوں گے، **ان شاء اللہ** قائم ہی رہے گی۔

اسلام سے پیش تر حوادث دہر اور مرور ایام کے اثر سے عربی زبان یک سر محفوظ رہی۔ قرآن کریم اسی زبان میں نازل ہوا۔ خاتم النبیین ﷺ نے اسی زبان میں ہدایت فرمائی، لیکن جب اللہ تعالی کی کتاب نازل ہو چکی، پیغمبر ﷺ کی تعلیم بھی تکمیل پائی، تو پھر ان دو زبردست امین محافظوں کی حفاظت کے مقابلہ میں کسی تیسرے کی ضرورت نہ رہی۔ گویا یہ ایک امانت تھی، جو قرآن و حدیث ان دو امینوں کی تحویل میں پہنچ کر تمام آفتوں سے مامون و مصون ہوئی۔

اب زبان بدلے یا غیر زبان کے الفاظ و محاورات سرزمین عرب میں بولے جائیں یا اہل عرب کی بالکل ہی زبان بدل جائے، کچھ بھی تغیر و تبدل کیوں نہ ہو، مگر عربی اپنی جگہ پر رہے گی۔ اس باب میں اس سے زیادہ کہنے کی اس وقت ضرورت نہیں۔ مستشرقین چاہتے تھے کہ عربی کے متعلق بھی یہ ثابت کریں کہ ہر صدی کے بعد اس میں تغیر و تبدل ہوتا گیا ہے، تاکہ یہ تغیر اس امر کی دلیل ہو سکے کہ جمود اس کو حاصل ہونا باقی ہے۔ لیکن جب انھیں اپنی سعی لاحاصل کا علم ہو، تو اس اعتراف سے انھیں چارہ نظر نہ آیا کہ عربی کے متعلق یہ اقرار کریں کہ ہزاروں برس سے یہ زبان بغیر تبدل و تغیر بولی جارہی ہے۔

چنانچہ پروفیسر نے اپنی کتاب "اسٹڈیز آف لینگویج" میں صاف لفظوں میں یہ کہہ دیا کہ عربی زبان اسی قوت و بلاغت کے ساتھ حجازی سرزمین میں اس وقت بھی بولی جارہی تھی، جب کہ موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم بنی اسرائیل کو لے کر ارض موعود کی تلاش میں عرب کی وادیوں سے گزر

رہے تھے۔

ان سارے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ آفرینشِ زبان، اس کی تاریخ، اس کی ساخت، اس کا ارتقا اور اس کے قواعد و اصول کے متعلق مستشرقین نے اس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے، وہ عجمی زبانوں کے لیے اگر بصیرت افروز ہو تو ہو لیکن عربی کے متعلق ان کی جنبشِ قلم کی ذرا طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین اور نظر کرنے والے کے عدمِ بصیرت و بصارت کی دلیل ہے۔

برو ایں دام بر مرغِ دگر نہ
کہ عنقا را بلند است آشیانہ

مستشرقین کا اصل مطمحِ نظر:

یورپین علمائے علم اللسان نے سب سے پہلے اس مسلک کی تقلید میں مجتہدانہ دور سے بڑی دانشمندی کی کہ انسان نے بولنا کائنات کی صداؤں سے سیکھا، اگرچہ یہ دعویٰ محض خلافِ عقل تھا، لیکن اس سے ایک اہم مقصد کی در پردہ تکمیل ہوتی تھی۔ اس لیے متاخرین نے عنوانِ بیان کا پہلو بدل کر یہ کہا کہ انسان میں گویائی کی قابلیت تو فطری ہے، کائنات سے یا چیزوں سے سبق آموزی کی حاجت نہیں۔ ہاں ابتدا میں انسان جو کچھ اپنی خلقی قابلیت سے بولا ہے، وہ الفاظ نہیں ہیں، بلکہ حروفِ علت ہیں، پھر اس میں حرفِ صحیح کی آمیزش ہو کر دو حرفوں کا کلمہ زبان پر جاری ہونے لگا، اسی طرح آہستہ آہستہ حروفِ صحیح کی تعداد بڑھتی گئی، تا آنکہ پانچ حرفوں تک کا کلمہ بولا جانے لگا، لیکن حرفِ علت سے خالی کبھی کوئی لفظ نہ ہوتا۔

متاخرین کا مطلب یہ تھا کہ انسان کو ابتدا میں گونگا کہنے سے جو فائدہ حاصل کرنا منظور ہے، وہ بات بھی قائم رہ جائے اور اس کی گویائی کی فطری قابلیت جو بدیہی ہے، اس کا انکار بھی لازم نہ آئے۔

ع ہم لعل بدست آید و ہم یار نہ رنجد

متاخرین اگرچہ بجائے اس کے بھی منکر ہوئے کہ الفاظ کی ساخت محاکاتِ صوتی کے اصول پر ہوتی ہے، اس سے بھی چیں بجبیں نظر آتے ہیں کہ کسی ایک زبان کو دوسری زبانوں کا مصدر قرار دیا جائے، لیکن مجموعی کلام کا نتیجہ وہی نکلتا ہے، جس کا ذکر صفحاتِ ماقبل میں ارتقائے زبان کے سلسلہ میں گزرا۔

صرف فرق دونوں گروہوں میں اس قدر ہے کہ متقدمین نے جوش تعصب میں ظاہر کر دی (!) اس طرح جانی کہ بدیہیات و مشاہدات تک سے چشم پوشی کر گئے اور اپنے خیال کا اظہار بے اصول طور پر کر دیا، لیکن متاخرین نے ضابطہ اور قاعدہ کی تجدید و متانت سے اسی بے اصل بات کو زیادہ مغالطہ آمیز بنا دیا۔ میری مراد متاخرین سے میکس ملر وغیرہ سے ہے۔ بظاہر یورپ کی یہ علمی تحقیق السنہ کی ایک خدمت گراں بہا معلوم ہوتی ہے، لیکن اگر ان نتائج کی طرف ایک گہری نظر ڈالی جائے، جو اپنے عمل اور خود ساختہ قواعد سے وہ حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو یہ ساری عالمانہ تحقیق و تجدید وہی عداوت و دیانت کا نمونہ سامنے لے آتی ہے، جو دول یورپ ایشیائی حصص پر قابض و مسلط ہوتے وقت فرمایا کرتے ہیں۔

جب کسی یورپین سلطنت نے ایشیا کے کسی حصہ پر اپنا قبضہ تسلط جمانا چاہا تو شفقت کے لہجہ میں ہمیشہ یہی ارشاد ہوا ہے کہ تمدن و تہذیب کی اشاعت مقصود ہے، تعلیم و تربیت کو رواج دینا ہے۔ جہاں گیری و جہاں بانی یا حکومت و استبداد کا حاشا و کلا خیال بھی نہیں، لیکن واقعہ در حقیقت کیا ہے؟ اسے اہل ایشیا سے پوچھئے، اور کس جا کر کہیے۔

ہمہ غمزہ و شوخی و جا بجائی
کجا ئی مایہ کجا ئی زہد

حدیث زندہ گویم مردہ در گور:

اس وقت سے کہ تحقیق السنہ علمائے یورپ کا شغل ہوا ہے، بجز اس کے اور کوئی چیز سامنے نہ آئی کہ مردہ زبانوں کے اوصاف و کمال کا چرچا بڑھ گیا ہے۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ مر جانے کے بعد کسی مردہ کی تمام بری عادتوں کی طرف نظر نہیں کی جاتی ہے، بلکہ اس کی چھوٹی اور معمولی سی خوبی بھی بہت بڑی فضیلت بن کر دل کو کھینچتی ہے۔ پھر اگر آج علمائے یورپ مردہ زبانوں پر ماتم تمام فرمائیں یا نوحہ خوانی کی مجلس منعقد کریں اور ان کی ایک ذرا سی خوبی کو انتہائی کمال بنا دیا کریں، تو یہ عجیب نہیں۔ تعجب تو اہل مشرق کی خوش عقیدگی پر ہے، جو ان کے کہنے کو واقعہ حقیقت سمجھ کر اپنا مورچہ چھوڑتے چلے جاتے ہیں۔

مردہ کو رو بیٹھے، میت پر سوگوار ہوئے اور بہتر سے بہتر الفاظ میں اسے یاد کیجئے! مجھے اس سے کچھ غرض نہیں، لیکن اس خوشی میں زندوں کا گلا گھونٹنا، ان کے محاسن و صفات کو پامال کرنا اور

سے وفاداری نہیں، بلکہ زندوں پر سفاکی و بے رحمی کا بہانہ ہے۔

عبرانی سریانی زبان ایک عرصہ ہوا کہ مردہ ہو چکیں، لیکن یورپ کی اس قدردانی و توجہ خوشی کا یہ اثر ہوا کہ آج کہا جا رہا ہے کہ بغیر عبرانی سریانی جانے ہوئے تعلیم علم عربی ناکمل ہے۔ سنسکرت جن کی مذہبی زبان ہے اور ایک عرصہ سے اس کا شمار بھی مردہ زبانوں میں کیا جا رہا ہے، آج علمائے یورپ انھیں اس کا یقین دلانا چاہتے ہیں کہ سنسکرت سے بڑھ کر کوئی زبان مکمل نہیں۔ کیا عجب کہ ساری زبانیں دنیا کی اسی سنسکرت سے نکلی ہوں۔

اہل سنسکرت خوش ہیں کہ ہماری مذہبی زبان کا فضل و کمال یورپ سے خراج اعتراف لے رہا ہے لیکن حقیقت میں انھیں بھی اپنے مورچہ سے ہٹایا جا رہا ہے۔ مشرق کی کوئی چیز اہل مغرب کے ہاتھ میں جا کر سنور نہیں سکتی۔ اگر آج اس کا یقین نہیں کرتے ہو تو کل کف افسوس ملتے ہوگے۔

خیر! اس سے مجھے کیا بحث۔ یہ چند جملے بھی بے محل ادا ہو گئے۔ گفتگو زبان بلاغت کی ہے مشرق کی سادگی اور مغرب کی شعاری سے کیا کام۔ مجھے تو پتا ہے کہ دور آخر میں میکس مولر جو بہت بڑا فلالوجسٹ تسلیم کیا گیا ہے، اس نے عجمی زبان کو بھی عربی بنانے کی کوشش کی تھی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ کسی لفظ کے جو معنی قرار پاتے ہیں، اس کی علت کیا ہے؟ اس لفظ نے اس معنی پر کیوں دلالت کی ہے؟ اس کا علم معلوم ہو جائے، لیکن چند ہی قدم چل کر اسے معلوم ہو گیا کہ جانور یا طوطے کی تعلیم کتنی ہی کیوں نہ کی جائے، مگر وہ آدمی کی مانند بول نہیں سکتا، تو مجبوراً اس نے اپنے عجز کا اعتراف کر لیا۔

تعجب ہے کہ اہل یورپ کا پایہ علم عربی زبان و علوم عربی کے متعلق اتنا بلند مانا جاتا ہے کہ اگر کسی کی سند علمیہ پر جرمنی یا انگلینڈ کی مہر ثبت نہ ہو، تو ہندوستان کی درسگاہوں میں بھی اس کی پرسش نہ ہوگی۔ پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ یہ فضلا غیر عربی میں تو ان محاسن کی جستجو کرتے ہیں، جو عربی میں ہے، لیکن عربی کے متعلق اس کا اشارہ بھی نہیں کرتے کہ یہ محاسن یہاں موجود ہیں۔ ( )

کوئی عجمی زبان کو مقلوب کر کے بامعنی دیکھنا چاہتا ہے۔ کوئی عجمی الفاظ کی دلالت معنی پر جو ہو رہی ہے، اس کی وجہ دریافت کرنا چاہتا ہے، لیکن انھیں خوبیوں کی تلاش کوئی بھی عربی میں نہ تو کرتا ہے، نہ یہ کہتا ہے کہ یہاں موجود ہیں۔ اس جگہ بے ساختہ طبیعت للچاتی ہے کہ کسی طرح کچھ عبارت بلند تر پیش کروں:

''ان تمام چیزوں کو ہٹانے کے بعد جو پابند ضابطہ ہیں، مصنوعی ہیں اور الفاظ میں قابل فہم ہیں، پھر بھی بعض ایسی چیزیں رہ جاتی ہیں، جو نہ پابند ضابطہ ہیں، نہ نحو کا نتیجہ ہیں اور نہ قابل فہم ہیں۔ ان کو ہم فی الحال "مادہ" اور "عنصر جوہری" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مثلاً ایک لفظ میں جیسا کہ Historically (ہسٹوریکلی) ہے۔ ہم حالیہ کے آخری حصہ ly (لی) کو اور پھر علامت اسم صفت al (ل) کو اس سے دور کر دیں، تو صرف Historic (ہسٹورک) رہ جاتا ہے، جس کو لاطینی میں Historicus (ہسٹوریکس) کہتے ہیں۔ یہاں بھی ہم آخری حرف cus (س) کو اڑا سکتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہسٹوریکس Historia (ہسٹوریا) یا Histor (ہسٹور) سے پیدا کیا گیا ہے۔

پھر Historia بھی تانیثی اضافت ia (آیا) سے بنا ہے اور اس سے ہم مجرد Histor (ہسٹور) بناتے ہیں۔

Histor (ہسٹور) یونانی لفظ ہے اور حقیقتاً یہ Istor (اسٹر) کا بگڑا ہوا ہے۔ بہر حال دونوں شکلیں مستعمل ہیں۔

Spiritus asper کے بجائے Spiritus lenis کا استعمال شروع لفظ میں محض لہجے کے اثر پر منسوب کیا جاتا ہے۔

پھر Istor (اسٹر) کو بھی Is (اس) اور Tor (ٹر) میں تقسیم کرتے ہیں۔ Tor (ٹر) اسم فاعل واحد ہے، جو Tar (تار) سے مشتق ہے، مثلاً لاطینی میں Da-tor (ڈاٹور) اور سنسکرت میں Da-tar (داتار) (|) اور یونانی میں Do-ter (ڈوٹر) مستعمل ہے۔ اس میں عنصر جوہری Is (اس) ہے۔ Is (اس) میں s (س) بجائے d (دل) کے ہے، کیوں کہ یونانی میں d (دل) اگر t (ت) کے پہلے آتا ہے، تو s (س) سے بدل جاتا ہے۔

اس طرح سے ہم آخرکار اس کے مادہ Id (اد) تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو یونانی میں Oida (اوئڈا)، سنسکرت میں Vida (ویدا) اور انگریزی میں To wit (وٹ) یعنی جانا کہتے ہیں۔

لہٰذا Histor (ہسٹور) کے اصلی معنی جاننے والے یا پانے والے کے ہوئے اور Historia (ہسٹوریا) بمعنی علم کے ہوئے۔ Vid (وِد) کے مادہ کے آگے ہم نہیں جا سکتے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ Vid کے معنی دیکھنے، پانے اور جاننے کے کیوں ہیں۔ اگر ہم ایسا بھی کریں کہ Vid (وِد) کو Vi (وی) سے ملائیں جس کے معنی علٰحدہ کے ہیں اور اس طرح سے Vid (وِد) میں تقسیم کرنے اور دیکھنے کے مفہوم کو پیدا کریں، تو اس سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ معنی کا یہی تطابق عبرانی حرف جر Bin (بِن) بمعنی درمیان اور مصدر Bin (بِن) بمعنی جاننے میں بھی ہے۔ لیکن یہاں بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر Bin کے معنی درمیان کے کیوں ہیں؟ لہٰذا اس سوال کو ہم کسی حالت میں بھی اشتقاقی تجزیے سے حل نہیں کر سکتے ہیں۔ (٤)

ساری تقریر پڑھ کر اگر کوئی یہ بتا دے کہ ایک لفظ سے اس کے اجزا کے حذف کا کیا قاعدہ معلوم ہوا یا اشتقاق کے متعلق کس اصل ضابطہ کی طرف رہنمائی ہوئی، تو سمجھوں گا کہ میں اپنی فہم کی نارسائی سے سمجھنے سے قاصر رہا، لیکن پھر بھی یہ عرض کروں گا کہ یہ ساری کوشش اس لیے کی گئی تھی کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہوتی ہے، اس کی علت بتائی جائے۔ مثلاً، (ا) یونانی، سنسکرت و عبرانی زبانوں کی یہ تدقیق کہ یعنی علم کے معنی جاننا کیوں ہوئے، اس کا جواب نہ ملا۔

ہاں اتنا ضرور معلوم ہوا کہ مصنف چند راہوں سے گزرتا ہے اور ایک طالب کو کسی نہ کسی طرح مختلف راہوں سے گزارتا ہوا ایک منزل تک پہنچا دینے پر تلا رہا ہے، لیکن جس مقصد سے یہ سفر کیا گیا تھا، وہ ہنوز حاصل نہیں۔

پروفیسر مذکور اس پر بہت ہی خفا ہیں کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے علمائے یورپ اس پر زور آزمائی کرتے رہے کہ عبرانی کو قدیم ترین زبان ثابت کر کے دنیا کی ساری زبانوں کا اسے مصدر قرار دیں۔ (۵)

اس لیے میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس رو سے بہت ہی زیادہ قریب اور سہل راستہ عربی تک پہنچنے کا تھا۔ اگر یہ لفظ وہاں تک پہنچایا جاتا، تو مقصد میں کامیابی ہو جاتی۔ اس لیے کہ وہاں ہر لفظ اپنے مناسبت معنی کے ساتھ صاف صاف بتاتا ہے۔ اس کی چند مثالیں اوپر گزر

چکیں، یعنی اب ان مناسبت کا اظہار زیادہ لطیف اور زیادہ دلکش پیرایہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ اس بحث کے بعد معاندین کو عربی کے مقابلہ میں اپنے ذخیرہ کو پیش کرنے کے لیے بالکل ہی دوسری روش اختیار کرنی پڑی۔

t t t

حوالہ جات

۱- الحجر:۱۵
۲- آل عمران:۱۹
۳- الصحیح البخاری کتاب الطلاق
۴- سائنس آف لینگویج ۲/۳۰-۳۲۹، لیکچر نمبر ۷
۵- دیکھو: جلد اول، لیکچر نمبر ۴

ساتواں باب۔

عربی زُبان کا حیرت انگیز کمالِ گویائی

عربی کے حقائق نما الفاظ۔

عربی زبان کا نہایت ہی حیرت انگیز وصف کمال ہے۔ جس کا تعلق معنی کے کشف حقیقت سے ہے۔ لفظ عربی صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی کے ساتھ ایک عام مناسبت رکھتا ہے نہیں! بلکہ اس کے معنی کو جب وقت تحقیق کی نظر سے دیکھا جائے۔ تو اس شے کی ایسی حقیقت سامنے آجاتی ہے، جس کے اظہار کے لیے کئیوں صدیاں درکار ہوں یہی وجہ تھی اس کا یہاں ایک لفظ سے تذکرہ کرتے۔

اس مخصوص خصوصیت کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ذیل کی چند مثالوں میں اگر ذرا غور و فکر سے کام لیا جائے۔ تو بے ساختہ زبان سے یہ نکل جائے گا کہ بے شک عربی زبان ایک ناطق و گویا زبان ہے۔ جس کا ہر لفظ اپنے معنی کی حقیقت کو بیان کر رہا ہے اور اس کے مقابل کی ساری زبانیں گونگی ہیں، جو اپنے معنی کو ایسے الفاظ سے ادا کرتی ہیں، جن میں بجز صوت و صدا حقیقت کی جھلک بھی پائی نہیں جاتی۔

مثلاً تعلیم، تعلم، درس، مدرسہ، یہ الفاظ ایسے عام ہیں کہ روزمرہ کی بات چیت میں عوام تک کی زبانوں پر چلتے پھرتے دکھائی دیتے ہیں۔ پھر ان کا مفہوم ایسا ہمہ گیر ہے کہ دنیا میں ایسا کوئی عہد نہیں گزرا، جب کہ ان کا مفہوم ہر ایک قوم کے پیش نظر نہ ہو۔ صنعت ہو یا حرفت، علم ہو یا فن، عقائد، جوارح سے متعلق ہو یا ذہن و حافظہ سے کسی نہ کسی شکل میں تعلیم و درس کا مفہوم ہر قرن اور ہر دور میں ضرور (!) موجود رہا ہے۔ اسی لیے ہر زبان جو بولی گئی یا بولی جاتی ہے، اس دور میں اس مفہوم کے لیے ایک نہ ایک لفظ مقرر ہے۔ لیکن عربی زبان کا لفظ جس طرح اس کی حقیقت کو کھولتا ہے، اسے دیکھ کر نہ صرف دوسری زبانوں کو گونگا بنانا پڑتا ہے، بلکہ حیرت ہوتی ہے کہ انسان نے ایسے حقائق نما الفاظ کیوں کر وضع کر لیے۔

"**تعلیم، تعلم**" دونوں لام مدغم ہے اور "**درس، تدریس**" دال اور سین۔ عربی کا قاعدہ ہے کہ دو مماثل کو ہمیشہ حرف مشدد کی صورت میں کہتے اور لکھتے ہیں۔ اس کی ترکیبی شکل نہ تحریر میں آتی ہے نہ بیان میں۔ اب ان مشدد حرف کو شکل ترکیبی میں لایا جائے، تو **علم و علم** ی

صورت حاصل ہوئی ہے ـــــ کہ کسی نقش منقش کو علم کہتے ہیں، جسے ہر شخص جانتا ہے۔ اب یہی مادہ اختلاف حرکت کے ساتھ ـــــ علامت، صورت، نقش اختیار کیے ہوئے ہے۔ سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اس لفظ کا صحیح ترجمہ: دانستن یعنی جاننا کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ تحقیق نظر حقیقت علمیہ کو سامنے لے آتی ہے۔

لفظ علم کا فلسفہ

اہل علم حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ انسان کا ذہن مثل آئینہ کے ہے۔ جو شے اس کے سامنے آئے گی، اس کا نقش اس میں آ جائے گا۔ اس آئینہ میں صرف محسوسات کی صورت بنتی ہے اور ذہن کے آئینہ میں معقول، محسوس، دونوں کی تصویر کشی ہے۔

حکماء کا اس میں تو اختلاف ہے کہ حصول صورت کا نام علم ہے یا صورت حاصلہ کا نام علم ہوگا، لیکن ذہن میں صورت کا انتقاش سب کے نزدیک ایک مسلمہ مسئلہ ہے۔ اب میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ کیا وہ شخص جس نے اس لفظ کو وضع کیا، وہ حقیقت علم سے ایسا آگاہ تھا کہ صرف تین حرفوں کو ترتیب دے کر یہ دقیق فلسفی مسئلہ کی طرف ایک اشارہ کر گیا؟ اور مقصد یہ ہے، تو واضع کے مطلب کا سمجھنا عقول انسان سے بالاتر ہے۔

مادہ عین لام اور میم کی دلالت نشان اور نقش پر کیوں کر ہوئی؟ اس کے لیے (ا) صفات حروف کی طرف نظر کرنا ضروری ہے۔

ع	مجہورہ	متوسطہ	مستفلہ	منفتحہ	مصمتہ	
ل	.	.	.	.	ذلاقہ	منحرفہ
م	.	.	.	.	.	

یہ حروف صفات میں ایک ہی ہیں۔ اس لیے باہمی آمیزش سے بجز اس کے کہ اوصاف نمایاں ہو جائیں، اور کوئی فرق پایا نہ جائے گا۔ البتہ اطلاق صفت میں فرق لائے گا اور انحراف بھی اپنا اثر ظاہر کرے گا۔ اس لیے توسط، استفال اور انفتاح کا لحاظ کر کے کوئی ایسا معنی جس میں کیفیت انفعال ہو، سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن جہر اور انحراف کی صفت اس کیفیت منفعلہ کو نمایاں کرنا چاہے گی۔ ان دونوں امور کا اعتبار کرتے ہوئے اس مادہ کے معنی میں نشان یا نقش یا انکشاف کا مفہوم ضرور ہوگا۔

علم کے متعلق حکما میں ایک یہ بحث بھی نہایت دلچسپ اور دقیق ہے کہ آیا کسی شے کے زوال کا نام علم ہے یا خارج سے کوئی شے داخل ہوتی ہے، جسے علم کا لقب دے دیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ پڑھانے والا جو کچھ پڑھاتا ہے، تو اس سے پڑھنے والے کی کسی مخفی استعداد کا ظہور ہوتا ہے اور اس کی خوابیدہ استعداد کامل ہوتی جاتی ہے یا اس کی استعداد دوسرے نظریہ میں تو کسی طرح کی قوت و نمو کا اثر نہیں ہوتا۔ ہاں اس کے سوا کوئی اور شے ہے، جس کا مجموعہ فراہم ہوتا جاتا ہے۔ مجھے حکما کی ان طبع آزمائیوں سے کوئی تعلق نہیں۔ "قاضی مبارک"، "میر زاہد" اور "غلام یحییٰ" پڑھنے والے اس کا فیصلہ کریں۔ مجھے تو صرف یہ کہنا ہے کہ کس قدر ذہن نشین کر دو کہ یہ مسلم ہے کہ علم خود متعلم کی ریاضت، محنت، حفاظت اور شوق طلب کا نتیجہ ہے۔ اگر یہ نہیں، تو پھر معلم کی تلقین اور کتابوں کی عبارت سب لاحاصل ہے۔ پھر ایک مرتبہ علم کا ایسا آتا ہے جب کہ نہ معلم ہوتا ہے، نہ تعلیم، نہ کتاب ہوتی ہے، نہ متعلم۔ اس صاحب حال کی ذات خود ہی کتاب ہوتی ہے، خود ہی (!) معلم، خود ہی متعلم۔

معلم کیست عشق و کنج خاموشی دبستانش
سبق نادانی و دانا ہم طفل سبق خوانش
ز روشن مایہ ایں استاد و شاگردی چہ می گوی
بدخشاں باشد و معدن سنگ رسیدہ لعل رخشانش

ارباب منطق کا فیصلہ ہے کہ

العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغایران بالاعتبار،

حقیقتاً متغایر نہیں، ایک ہی ذات کے دو نام ہیں۔

ایک اعتبار سے اسے علم کہتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے معلوم کہتے ہیں۔ پس ذات علم و معلوم میں تغایر نہیں ہے، بلکہ مرتبہ اعتبار میں تغایر ہے، پھر جب ان دونوں میں غیریت نہ رہی، تو معلم و متعلم میں کہاں غیریت رہ سکتی ہے۔ لیکن مرتبہ ذات میں حقیقت شے کی عوام پر نہیں کھلتی۔ اس کا ادراک تو اہل حال کے ساتھ مخصوص ہے۔ ہاں اضافی اور اعتباری عوام بھی سمجھ جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ فلسفہ یہاں پہنچ کر بہت ہی صاف ہو جاتا ہے، جب کوئی صاحب فن اس فن کا وہ بلند رتبہ پا لیتا ہے، جہاں معلم کی تعلیم اور کتاب کے نقوش سے بالاتر تعلیم و مطالعہ کا دور ختم ہو جاتا

ہے، جس کا کام اجتہاد و انکشاف ہے۔

اس ضمن میں اس قدر اور بتا چلا جاتا ہوں کہ سارا گروہ اہل منطق کا اس پر متفق ہے کہ نفس قابل تعلم ہے، اس لیے جہل و علم میں تقابل تضاد نہیں، بلکہ تقابل عدم ملکہ مانا گیا ہے۔ یعنی جاہل اسے کہیں گے، جس کی شان سے یہ تھا کہ اسے علم آئے، مگر نہ آیا۔ لفظ جاہل کا اطلاق نفس ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ حیوان، نبات، جماد پر جہل کا اطلاق نہ ہوگا۔ کسی جانور یا کسی درخت یا کسی پتھر کو جاہل نہیں کہیں گے۔ اس لیے کہ ان کی ذات میں علم کی قابلیت ہی نہ تھی۔ ہاں انسان کی یہ قابلیت و استعداد اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب کہ تعلیم و تعلم کی ریاضت و محنت اٹھائی جائے اور ذہن و حافظہ کی قوت ماسکہ کامل ہو کر انتقالات علمیہ کو محفوظ رکھے۔

لفظ درس کا فلسفہ

ان تمام پیچ در پیچ مسائل علمیہ کو پیش نظر رکھ کر اس لفظ (۱) کی ہیئت ترکیبی دیکھیے، جو دال، را اور سین سے مرکب ہوا ہے۔ عربی میں اس مادہ سے ایک لفظ **درسۃ** ہے، جس کے آخر میں تائے مصدری زائد ہے۔ اس کے معنی ریاضت ہیں اور **درس** کے معنی زائل کرنا، کسی شے کا مٹانا ہے۔ عرب کا یہ محاورہ ہے

درس الرسوم یعنی نشانات مٹ گئے۔

درس الحنطۃ او الارز گیہوں یا چاول کو کوٹ کر اس کا بھوسہ دور کر دیا"۔

پڑھنا، پڑھانا اور سبق لینا: ان کے لیے بھی **درس** کا لفظ مشتق ہوا۔ گہری نظر ڈالیے اور دیکھیے، صرف تین حرفوں کی ایک ترکیبی شکل لفظ **درس** نے یہ بتا دیا کہ تعلیم و تعلم کے لیے لفظ **درس** اس لیے وضع ہوا کہ قوائے دماغیہ سے موانع زائل کیے جاتے ہیں، آثار جہل مٹائے جاتے ہیں اور اصل جوہر استعداد کو صاف ستھرا بنا کر چمکایا جاتا ہے اور یہ کیفیت ریاضت و محنت اور نفس کے رام کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ حرفوں کی دلالت معنی پر کیوں کر ہوتی ہے؟ اسے تفصیل کے ساتھ لکھ چکا ہوں۔ یہاں لفظ **درس** کے متعلق بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ یہ بتاتا جاؤں کہ دال حرف شدیدہ ہے، جس سے کلمہ **درس** کی ابتدا ہے، را حرف مکرر اور سین حرف مصمتہ۔ حرف شدیدہ کے بعد حرف مکرر اور پھر حرف انفتاح کا قران طریقہ تعلیم اور تحصیل تعلیم اور ثمرہ تعلیم کی طرف کیسا لطیف اشارہ کر رہا ہے۔

کیا اس لفظ کی وضع کے وقت علم کے متعلق ایسے دقیق و باریک منطقی مسائل واضع کے پیش نظر تھے؟ کیا وضع لفظ سے پہلے طریقہ تعلیم کے یہ دقیق مسائل واضع کے سامنے موجود تھے؟ اس کا جواب بجز حیرت و سکوت اور کیا ہے؟ اہل عرب نے اپنے ماسوا انسان کی زبان کو اگر گونگ کہا تو بجا کہا۔ یہ کسی زبان کی اہانت نہیں، بلکہ بیان واقعہ و حقیقت ہے۔

لفظ **سبق** کا فلسفہ

جو روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے، اسے عربی میں **سبق** کہتے ہیں جس کی جمع **اسباق** ہے۔ لغت میں **سبق** کے معنی آگے نکل جانا یا غالب ہونا ہے۔ کامل تائید اس امر سے کہ روزانہ درس کا نام **سبق** رکھا گیا۔ یہ بھی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت علم اور نکات تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے۔ اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور اگر شاگرد روزمرہ کی کامیابی سے آگے کی کامیابی بڑھتی نہیں پاتا یا قوائے دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی، تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے، نہ سبق، بلکہ وقت کا ضائع کرنا اور عمر کا رائگاں کرنا ہے۔ لفظ **سبق** صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے بلکہ اپنے معنی کی غایت و حقیقت کا اظہار کر رہا ہے۔ اب اس کہنے کی کوئی حاجت نہیں کہ لفظ معلم، متعلم، مدرس، مدرسہ، کتاب وغیرہ نہ صرف اپنے مفہوم کے ترجمان ہیں، بلکہ حقیقت مفہوم کے مصور و صورت نگار ہیں۔

کیا اس کے ساتھ یہ بھی عرض کروں کہ سین حرف مستحکم ہے اور با اور قاف حرف شدیدہ۔ **سبق** کے معنی مستحکم ثابت قدمی، وجہ کاوش حرف مستحکم سے، مطالعہ اور لفظ و حفظ کی برداشت محنت حرف شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے، حرف اس کا نقشہ پیش کرتے ہیں" یہ زبان ہے یا سحر طلسمات!!!

عربی زبان کے واضع اول کی ہمہ دانی

پہلا انسان جس وقت دنیا میں آیا ہوگا اور اس کی اولاد و احفاد نے بڑھ کر جب کنبہ کی صورت اختیار کی ہوگی، تو اس وقت ہر ایک کے حرکات و سکنات اور قوت و شعور کے تناسب و اعتدال کو ضرور دیکھا ہوگا۔ بعضوں میں تناسب و اعتدال قائم کرنے کی فطری قابلیت زیادہ ہوں، کسی میں کم اور کسی میں اس کا بالکل ہی فقدان ہوگا۔ اس اختلاف استعداد کی بنا پر محدود دائرہ سمجھ کے لیے جماعت نے اپنی ابتدائی حالت ہی میں الفاظ وضع کیے ہوں گے۔

حکما کی تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ عقل و حماقت کا تعلق دماغ سے ہے۔ فن تشریح و حکمت میں دماغ کے تین حصے ہیں اور ہر حصہ کا ادراک و احساس علیحدہ ہے۔ جذبات نفسانیہ اور قوتِ حرکت اپنے اعمال و احساس میں اس حصہ دماغ کے تابع ہیں جس سے اس کا تعلق ہے۔ یہ ایک عمیق بحث ہے جس کا یہ موقع نہیں، لیکن یہ تشریح قابل لحاظ ہے کہ عاقل کا مغز جب وزن کیا گیا تو بے وقوف کے وزن سے اس کا وزن زیادہ ثابت ہوا۔

دوسرے یہ کہ انسان کے سر کا مغز جو شکل میں بیضاوی ہے، اس کی سطح پر بلندیاں اور پیچ پائے جاتے ہیں۔ جس شخص کی سطح مغز پر بلندیاں بہت ہوتی ہیں، وہ بہت سمجھدار ہوتا ہے اور جس کے دماغ پر بلندیوں کی جس قدر کمی ہوتی ہے، اسی مناسبت و مقدار سے وہ احمق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ مخبوط الحواس کا مغز تقریباً بالکل مسطح ہوتا ہے۔ ان بلندیوں کا نام عربی میں **التلفیق** ہے۔ تلفیق کے لغوی معنی دو چیزوں کا ملانا ہے۔ ان بلندیوں کو **تلفیق** کہنا کیسی صحیح تعبیر ہے۔

تیسرے یہ کہ کاسۂ سر کے حصہ اسفل میں جس مغز کا مقام ہے اور جو حرام مغز سے متصل ہو کر ریڑھ کی ہڈیوں تک چلا آیا ہے، اعصاب و دماغ میں ربط دینا اسی کا وظیفہ ہے اور افعال غیر اختیاری کا یہی مصدر ہے۔

عربی میں ذال، کاف اور واو کے مادہ سے ایک شکل ترکیبی **ذکو** ہے جس کے معنی [illegible] چھوٹے چھوٹے درختوں کے ہیں۔ ایک دوسری شکل لفظ **ذکاء** ہے، اس کے معنی فہم کی تیزی ہیں۔ اسی سے صفت کا صیغہ **ذکی** ہے جس کے معنی فہیم اور سمجھدار کے ہیں۔ اس کی جمع [illegible] ہے۔ یہ لفظ **ذکا** سے مشتق بتاتے ہیں۔ فہیم کو **ذکی** اسی لیے کہتے ہیں کہ اس کی سطح دماغ پر چھوٹی چھوٹی بلندیاں ہیں، جیسے سطح زمین پر چھوٹے چھوٹے درخت۔

بے وقوف کو **سفیہ** کہتے ہیں جس کی جمع **سفہاء** ہے۔ **سفہ** کے معنی سبک اور ہلکا ہے۔ پس **سفیہ** سے یہ بتایا کہ بے وقوف کے لیے اس کی توجیہ یوں ہوئی کہ اس کا مغز سبک اور ہلکا ہوتا ہے۔

دماغ کا وہ حصہ جو اسفل کاسۂ سر میں ہے، اسے **[illegible]** کہتے ہیں۔ [illegible] **دماغ** یا لفظ **[illegible]** کا اظہار میں کیا کہ ان کا مرتبہ کیا مقام ہے؟

اگر ان سب سوالوں کا جواب ایجاب میں ہے (اور یقیناً ایجاب میں ہے) تو کیا علم تشریح کے یہ باریک مسائل اس وقت معلوم ہو گئے تھے، جب کہ انسانی دستِ تحقیق چند قدم [illegible]

میں محدود تھی؟

پہلا انسان جو دنیا میں آیا ہوگا، اسے بقائے نفس کے لیے سب سے پہلے جس چیز کی حاجت ہوئی ہوگی، وہ پانی ہے۔ اب یہ مسئلہ کہ پانی مرکب ہے یا بسیط، گروہ حکما میں ایک دلچسپ بحث ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ پانی بسیط ہے۔ اگر اس کا تجزیہ کیا جائے، تو اس کی تقسیم مختلف حقیقت اجزا کی طرف نہ ہوگی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ قوام حقیقت میں بعض اجزا پوشیدہ ہیں، جنھیں تحلیل و تجزیہ سے بھی مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اکثر حکما کسی جسم کو بسیط تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے ان کا لقب حکمائے رموز الکمون ہے۔ زمانہ حال کی سائنس پانی کو دو گیسوں کے امتزاج کا نتیجہ بتاتی ہے۔ اس حقیقت کو حکمائے ماتقدمین کے حوالے نتیجے [illegible] ہے، جیسے کہ عربی میں [illegible] وہ دوسرا کا مادہ شکل ترکیبی [illegible] کہا جاتا ہے [illegible] مصدر ہے۔ اس کا معنی [illegible] ہے۔ تعریف اس کی [illegible] سے ملتی ہے۔ معنی اس کے ملانا ملانا ہیں۔ اس لیے اگر کسی شے پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھا دیں، تو اس کا نام [illegible] ہے ایک لفظ [illegible] بقاعدہ صرف دو الف سے [illegible] سے بدل گیا ہے۔ پانی کو عربی میں [illegible] کہتے ہیں [illegible] ملانا ملانا تو اس کا ظاہر ہے۔ حاجت یہ ہے، یعنی حال کی سائنس کا یہ مسئلہ کہ پانی، دو قسم کی گیس کے باہمی آمیزش و امتزاج سے بنتا ہے، لفظ [illegible] سے سمجھ میں آ جاتا ہے۔ حکمائے رموز الکمون کے مسلک کی طرف لفظ [illegible] کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ اگر [illegible] کے پانی سے اگر قطع نظر کریں، تو پھر وہ پانی جو اس عالم میں پایا جاتا ہے، کسی کے نزدیک بھی بسیط نہیں۔ دونوں (ا) گروہ اسے مرکب تسلیم کرتے ہیں اور اس ترکیب پر لفظ [illegible] کی دلالت پائی جا رہی ہے۔

اس پہلے انسان کو سب سے پہلے جس موجود کا احساس ہوا ہوگا، وہ زمین ہوگی اور آسمان۔

حکما کا یہ خیال ہے کہ فضائے عالم میں مادہ [illegible] ایک [illegible] تھا، جس میں کچھ ایسے ذرات صغار تھے جن کی تجزی ناممکن تھی (اور ناممکن ہے)، جنھیں اصطلاح میں سالمات یا اجزائے لا تتجزی کہتے ہیں۔ [illegible] تے تھے۔ خود ان سالمات کی قسمیں [illegible] ذرات ہوائی سے ہے، جن کا نہ صرف تجزیہ ناممکن ہے، بلکہ ایک حد تک ان کا تصور بھی تصور کیے جانے کے قابل نہیں۔

ذرات ہوائی کی حقیقت کیا ہے؟ اس کے جواب میں کوئی تو اسے سمندر [illegible] کہتا

ہے، کوئی سطح دریا کی شکن بتاتا ہے، کوئی اسے بحر اشیا کا گرداب خیال کرتا ہے۔ بہرحال یہ گرداب اور اس کی موجیں حکمائے طبیعیین کو مبارک۔ اس کے بعد ان کی تحقیق یہ ہے، اور اس سے میرے مدعا کا تعلق ہے کہ ذرات یا سالمات جن کا ایک نام (۲) اجزائے دیمقراطیسی بھی ہے، ان میں ایک قسم کی حرکت مدت دراز تک جاری رہی۔ جس حرکت نے ایک خاص ہیئت اس متعدد اور اس کے تیرنے والے سالمات میں پیدا کر دی۔ اب اس ہیئت سے ایک دوسری حرکت پیدا ہوئی، جس سے کل ذرات دو حصوں پر منقسم ہو گئے۔ ایک نیچے کی طرف مائل ہو گیا اور دوسرے نے بلندی کا رخ کیا۔ سفلی حصہ کچھ تو مستحیل ہو کر پانی ہو گیا اور کچھ زمین کی صورت میں بدل گیا۔ جزے زمین میں وہ ذرات بھی شامل تھے، جن کا میل طبعی حرکت کرنا اور متحرک رہنا تھا اور جن کی تقسیم میں ذرات کو پانی کا جو مضمر تھا۔ چنانچہ وہ مادہ سیال بھی اپنی اس گرمی کے ساتھ موجود تھا، جسے ایک لامعلوم مدت کی حرکت دائمی نے پیدا کر دیا تھا۔ ان وجوہ سے زمین کپکپا رہی تھی اور اندر سے سیال گرم مادے اُبل اُبل کر باہر آتے جاتے تھے۔

وہ حصہ جو بلندی کی طرف جا رہا تھا، اس کے ایک حصے میں باہمی رگڑ سے مادہ نوری (۱) پیدا ہو گیا تھا، وہ درخشاں ستارہ ہوا، باقی حصے نے آسمان کی شکل اختیار کی۔ اب بلندی و پستی کے درمیان میں جو بعد قائم ہو گیا تھا، وہ بخارات تلیعہ سے بھرا ہوا تھا، جو آخر میں پانی ہو کر برسا۔ اس سے زمین میں نشیب و فراز پیدا ہو گیا۔ آفتاب کی روشنی صاف طور پر زمین پر پڑنے لگی۔ تمازت آفتاب سے وہ حصے جو زمین پر اُبل اُبل کر جمع ہو رہے تھے، منجمد ہو کر پہاڑ ہو گئے۔ پہاڑوں کے وجود سے زمین میں سکون کی ایک ہیئت پیدا ہوئی اور اس کی تھرتھراہٹ جاتی رہی۔ سعدی نے "بوستان" میں اسی مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے:

زمیں از تپ و لرزہ آمد ستوہ
فرو کوفت بر دامنش میخ کوہ

لیکن ایک قسم کی حرکت دائمی زمین کو ضرور عارض ہے، جس کی علت اُن اجزا کا شمول ہے، جنھیں دیمقراطیسی کا لقب ہے۔

یہ ساری بحث جس میں عجیب الفاظ و مصطلحات کی بھرمار اور پیچیدہ تخیلات کا سلسلہ پایا جاتا ہے، اسے سن کر ایک عرب بدوی چند چھوٹے چھوٹے الفاظ کہتا ہے اور بس کرتا ہے۔ گویا اس کا یہ مش

ہے کہ تم اپنے علم کی گتھیوں میں الجھے رہو۔ تمہاری ان تحقیقات سے ہمارے الفاظ ہمیں بے نیاز کیے ہوئے ہیں۔

لفظ **ارض** کے مصدری معنی خود بخود ہلنا ہیں۔ اس لیے اس شخص کو **مارُوض** کہتے ہیں جس کا سر بڑھاپے میں ہلنے لگتا ہے۔ زمین کا نام بھی **ارض** رکھا گیا۔ اس لیے کہ اس میں ایک طرح کی خود کی حرکت پائی جاتی ہے۔

راسیۃ کے معنی ٹھہرانا، متحرک شے کو روکنا ہے۔ پہاڑ اور اس کی چٹان کو بھی **راسیۃ**۔ اس لیے کہ اس نے زمین کے ساتھ یہی عمل کیا۔ جو جہاز کے ساتھ لنگر کا عمل ہے۔ (!)

سماء کے معنی بلندی ہیں اور جو بلندیوں کا گھر ہو، وہ بھی **سماء** کہلاتا ہے۔ آسمان کو بھی **سماء** کا خطاب ملا۔ اس لیے کہ وہ مادہ کا سب سے علوی ہے۔ خود بلند ہے اور بلند ستاروں کا گھر ہے۔

عربی میں بنی آدم کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے، وہ خود اس قدر جامع ہے کہ خود اس کی جامعیت پتہ دیتی ہے کہ جس شخص نے اس لفظ کو وضع کیا، اس کے ذہن میں آدم اور آدم زاد کی صحیح حقیقت موجود تھی۔

الف، نون اور سین کے مادہ سے عربی میں ایک لفظ **اُنس** ہے، جس کے معنی ہیں جماعت کثیرہ اور ایسا خاندان جو کسی جگہ مقیم ہو۔ اور مشتق اس سے ایک فعل **آنس** ہے جس کے معنی ہیں دیکھنا، سننا، احساس کرنا۔ **آنستُ نارًا** میں نے آگ دیکھی۔ **آنس الصوت** اس نے آواز سنی۔ یا شیر جو شکار کے وجود کو دور سے احساس کر لے، اسے **مستانس** کہتے ہیں۔ اسی مادہ سے ایک لفظ **اُنس** ہے، محبت، ملنساری، سازگار ہو کر رہنا اس کے معنی ہیں۔ پھر اسی سے ایک لفظ **انسان** ہے، جس کے معنی ہیں مردم، مردمک اور آنکھوں کی پتلی۔ آدمی کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے، وہ ہے **انسان**۔ کیا ساری کائنات میں اس کی ہستی وہ اہمیت نہیں رکھتی، جو آنکھوں کی پتلی کو تمام اعضائے جسم پر حاصل ہے؟ کیا یہ محبت کرنے والی اور باہمی سازگار ہو کر زندگی بسر کرنے والی مخلوق نہیں؟ کیا انسان میں یہ قابلیت نہیں کہ نتیجہ اور مآل کو پیش از وقت بہت دور سے دیکھ لے؟ سننا، دیکھنا تو انسان کا ایسا ہے کہ ہزاروں میل کا فاصلہ بھی مانع نہیں ہوتا۔ پھر انسانی تعلیم و تربیت کے لیے انسانی قابلیت ایک زمین غیر مزروعہ ہے۔ جو چاہو، اس میں بو سکتے ہو۔ یہاں تخم پھٹے گا، پھولے گا، بار آور ہوگا، لیکن دیگر حیوانوں میں یہ قابلیت کہاں۔ عالمانہ نگاہ سے دیکھیے،

انسان کے لیے لفظ **انس، انسان** ہے، جو کوئی اور لفظ حقیقت کی مصوری نہیں کرتا۔ (۱)

دوسرا لفظ انسان کے لیے **اُدم** ہے۔ اس کا مادہ الف، دال اور میم ہے۔ اس مادہ سے ایک لفظ **اُدم** ہے۔ معیار، دار اور مقتدا جس سے اس کی قوم پہچان لی جائے، اس کے لیے اس لفظ کی وضع ہے۔ دوسرا لفظ **اُدم** ہے۔ اس لفظ کا اطلاق ان چیزوں پر ہوتا ہے، جن سے کھانے کی اصلاح ہوتی ہے، مثلاً سرکہ، پیاز، چٹنیاں، اچار وغیرہ۔ یہی لفظ جب فعل ہو کر باب **ضَرَبَ یَضْرِبُ** آتا ہے تو اس کے معنی لوگوں میں اصلاح اور موافقت پیدا کرنا ہے۔ انسان کے لیے بھی **اُدم** کا لفظ وضع ہوا۔ گہری نظر ڈالیے، کائنات کی اصلاح اسی کی ذات سے وابستہ ہے۔ اگر یہ نکل جائے تو سارا کارخانہ ہی ویرانہ ہو جائے۔ اس کی کائنات پر سرداری محتاج بیان نہیں۔ موجودات کے حقائق کا بہ ہزار عرفان نہ ہوتا، اور ان کا روشناس کرانے والا انسان نہ ہوتا۔ معاشرت باہمی میں توافق و مصالحت رکھنا، اس کے قائم رکھنے اور پیدا کرنے کی کوشش کرنا، ان اسباب کا مہیا کرنا، جن سے سازگاری پیدا ہو، یہ سب اس خاکدانِ عالم میں انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ دیگر مخلوق کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ پس اگر لفظ **انسان** انسانیت کے لیے ایک خلعت زیبا ہے، تو **آدم** کی قبا بھی انسان ہی پر موزوں ہے۔

نُطفہ نون، طا اور فا ہے۔ اس کی ایک صورت ہے **نَطَفَ**۔ معنی اس کے پلید و نجس ہیں۔ دوسری صورت اس کی **نَطِفَ**۔ جو زخم پیٹ سے گزر کر سینے کے اندر تک پہنچ جائے، اسے **نطفہ** کہتے ہیں یا پیٹ میں درد ہو کر جو بلندی ہو جائے، اسے **منطف** کہتے۔ جس قدر پانی ڈول کی تہ میں رہ جائے، اسے **نُطفہ** کہا، مادۂ تولید کا نام بھی **نُطفہ** ہے، جو رحم میں جا کر قوام اختیار کرتا ہے۔ رقیق سیال ہے، پیٹ میں پہنچ کر اپنا اثر دکھاتا ہے، پھر یہ شریعت اسلام میں نجس و پلید بھی ہے۔ یا واضع کے سامنے علم تشریح و شریعت بھی موجود تھی، جو لفظ وضع کرنے میں یہ رعایت بھی رکھی گئی؟

اسی طرح ایک لفظ **علقہ** ہے، اس کے معنی جونک ہیں، جس کی فارسی زلوک ہے اور مصدری معنی لپٹنا، چپکنا ہیں۔ تخلیق صورت انسانی کی پہلی منزل میں یہی دو (۱) لفظ کہے جاتے ہیں۔ اس لفظ کی وضع صرف پہلی نسل نے کی ہوگی، بلکہ پہلے ہی کو اس کا واضع ہونا چاہیے۔ فن حکمت کا ماہر یہ اظہار بیان کرتا ہے کہ مادۂ تولید میں چھوٹے چھوٹے کیڑے ہوتے ہیں۔

اُن میں سے اگر ایک رحم میں پہنچ گیا تو ایک آدمی اور اگر دو پہنچ گئے تو دو آدمی پیدا ہوتے ہیں۔ توام بچوں کا بھی راز بیان کیا جاتا ہے۔ مادہ تولید کا وہ چھوٹا کیڑا جسے خوردبین سے دیکھا جا سکتا ہے، اس مادہ کے ساتھ لپٹ کر رحم میں پہنچتا ہے، جو چیونٹی کے انڈے سے بھی زیادہ چھوٹے چھوٹے رحم سے نکلتے ہیں۔ ایک حکیم ان مسائل کو نہایت ہی حکیمانہ غور و پندار کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ عرب جاہلیت کا ایک مرد اس کے مقابلہ میں تین حرفوں کا ایک لفظ **نطفہ علقہ** دیتا ہے، جسے سن کر فلسفی ہکا بکا رہ جاتا ہے۔

زفرق تا بقدم الخ

اس بحث میں جس قدر الفاظ کی مثالیں بیان کیے گئے۔ اس میں خاص طور پر اس کی رعایت رکھی گئی ہے کہ الفاظ ایسے ہوں، جو عموماً روز مرہ گفتگو میں آتے ہیں، اور ان کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وضع لغات کے وقت یہ الفاظ واضع کے سامنے نیست، مگر الفاظ قدم کے مرتبہ میں ہوں گے، پھر جب وہ الفاظ جو پہلے پہل وضع ہوئے۔ ان کی حقیقت کشائی اس مرتبہ کی ہے، تو وہ الفاظ جو کچھ تجربہ کے بعد وضع ہوئے ہوں گے۔ ان کے حقائق نما ہونے میں کیا کلام ہے، لیکن محاسن خداداد کے نظر آنے کے لیے شرط یہ ہے کہ علم سے آشنائی ہو، اور قوت فکریہ کا فضل شامل ہو، ورنہ

شاہد ہے درمیان کو رافت

کی مثل صادق آئے گی۔ ہو سکتا ہے کہ کسی ذہن میں یہ خطرہ پیدا ہو کہ زبان اپنی حالت ابتدائی میں اسی طرح بنا کرتی ہے کہ شے کی جھلک الفاظ میں نظر آجاتی ہے، لیکن جب زبان میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے، تو اس وقت پھر اس کی رعایت و پابندی نہیں کی جاتی کہ الفاظ (!) معنی کی حقیقت کشائی بھی کریں۔ اس کے متعلق اس قدر گزارش کافی ہے کہ یہ شبہ کسی زبانوں پر اگر وارد ہوتا ہو، تو ہو، عربی زبان پر یہ شبہ وارد نہیں ہو سکتا۔ یہاں نہ پہلا قدم بے اصول ہے، نہ دوسرا بے قاعدہ ہے، نہ تیسرا میں لغزش پائی جاتی ہے۔ نیز اس امر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ حقیقت کی جھلک یا موجود کی کسی حالت و کیفیت کا بیان کرنا اپنی وجاہت نہیں بتاتا ہے، جو واقعات نفس الامری اور ماہیت و حقیقت کی عقدہ کشائی سے حاصل ہوتا ہے۔ عربی الفاظ حقیقت معنی کی جھلک نہیں دکھاتے، کسی عارضی وصف کا اظہار نہیں کرتے، بلکہ ان کے متعلق ایسی عمیق اور گہری حقیقت کا راز رکھتے ہیں کہ وہاں تک حکما کے دماغ کی رسائی کئی صدیوں میں جا کر ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا

مثالوں میں جس طرح لفظ کا احاطہ حقیقتِ معنی پر بتایا گیا ہے، انہیں الفاظ کو عجم کی زبانوں میں سے کسی زبان سے لے لو اور دیکھو کہ ابتدا اور عہدِ طفولیت کا عجمی لفظ اسی طرح گونگا ہے، جیسا کہ عہدِ شباب اور عہدِ پیری کا بے زبان ہے۔

مناسبتِ وضعِ الفاظ کا دوسرا پہلو:

عربوں کے اس کمال کا دوسرا رخ ملاحظہ کرنا چاہیے، جس سے یہ معلوم ہوگا کہ گویا لفظ مہمل کا عرب کی زبان سے نکلنا قریباً ناممکن ہے۔ مثلاً کائنات کے بعض آوازوں کی جب انہوں نے اپنی زبان سے نقل محاکات کی ہے، تو مادہ جو نقل صحیح ہونے کے ساتھ ہی ایک معنی خیز لفظ ہو گیا ہے، مثلاً کوا جب بولتا ہے تو اس کی آواز کی محاکات عرب **غاق غاق** کے لفظ سے کرتا ہے یا گھوڑے کی ٹاپ سے جو آواز نکلتی ہے اسے **طاق طاق** کہا ہے (حرف طا کا مخرج صحیح آواز کے ساتھ محاکات کر کے)۔ اسی طرح ہانڈی یا پتیلی جب کھولتی ہے تو اس آواز کی تعبیر عرب **غق غق** سے کرتا ہے۔ [illegible] کے پانی پینے میں جو آواز پیدا ہوتی ہے اسے **شب شب** [illegible] کرتا ہے۔ یہ کل صوت و صدا ہیں، جن کی نقالی اور محاکات ہر زبان میں قریباً پائی جاتی ہے، لیکن قوموں کی محاکات میں بجز نقالی کچھ اور حقیقت نہ ملے گی۔ (1) لیکن عرب نے ان کی محاکات میں بھی لفظ کو مہمل ہونے سے بچایا۔ دیکھو کوا سیاہ جانور ہے۔ "غ ی ق" کے مادہ سے عرب میں جتنے الفاظ آتے ہیں ان میں سیاہی کا مفہوم ضرور رہتا ہے۔ مثلاً **غسق** [illegible] ہوتی"۔ **غیق** [illegible] ہوتی"۔ اسی مادہ سے **غاق** عرب کے لیے [illegible] کہ محاکات کے ساتھ غراب کی سیاہی اور نحوست اختصار کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔

مادہ "ط ق" سے **طاق طبق** [illegible] بہت ہیں اور سب میں قوت و طاقت کے معنی کی رعایت ہے۔ اسی مادہ سے **طاق طاق** ہے۔ گھوڑوں کے قوی سم کا تصادم جب سخت زمین سے ہوتا ہے تو آواز بلند ہوتی ہے۔ محاکات کے ساتھ گھوڑے کی قوت و تیز روی کی طرف بھی اشارہ ہو گیا۔

مادہ "ب ق ق" سے جو مرکبات وضع کیے گئے ہیں، وہ ایسی آواز کو بیان کرتے ہیں، جو کسی شے میں سے نکلے کہ حصہ اسفل اس کا وسیع، کشادہ ہو اور حصہ اعلیٰ چھوٹا اور تنگ ہو۔ لفظ **بقبق**

غـــــ بھی اسی آواز کی نقل ہے۔ ہانڈی یا پتیلی کی طرح پکاتے وقت جو شے پتیلی میں ہوتی ہے اس میں جب حرارت کا نفوذ کامل ہوتا ہے، تو اس طرح مادہ میں حرارت و برودت کے تصادم سے گرم بخارات پیدا ہو کر نکلنا چاہتے ہیں۔ بلبلے کی شکل بنتی ہے اور ٹوٹتی ہے۔ اس سے جو آواز پیدا ہوتی ہے۔ [illegible] کے ساتھ اس آواز کے پیدا ہونے کی قلیل تشریح بھی ہے۔ "ش ی ب" کے مادہ سے جتنے الفاظ مستعمل ہیں، ان میں سفیدی کا مفہوم ضرور پایا جاتا ہے۔ **شیب شیب** کی مادہ سے مرکب ہے تاکہ آواز کی حکایت کے ساتھ پانی کی سفیدی کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔

غرض یہ کہ حیوان و جماد کی آواز بھی جب انسان کی زبان سے ادا ہوئی، تو اتنا شرف انھیں بھی مل گیا کہ محض صوت بے معنی نہ رہی، بلکہ موضوع الفاظ میں ان کا بھی شمار (1) ہو گیا۔ یہ لطف کی بات ہے کہ جو اپنے اصل مقام پر تو مہمل ہو، لیکن انسان کی زبان پر آ کر موضوع ہو جائے۔ یہ حیات بخشی اور فیض رسانی تو عربی زبان ہی سے مخصوص ہے۔

عربی زبان کی یہ خصوصیت اگرچہ صراحت کے ساتھ قدما نے نہ لکھی، مگر اس طرح معانی کی تطبیق الفاظ کے ساتھ ان کی آوازوں میں پائی جاتی ہے، لیکن اس کا اشارہ جا بجا کثرت سے موجود ہے۔ انھیں اشارات کی بنا پر ادبا نے یہ باتیں کافی تشریح کے ساتھ لکھی ہیں۔ ایک واقعہ اس جگہ لکھا جاتا ہے، جس سے یہ معلوم ہوگا کہ عرب اپنی زبان کی اس اصلیت و خصوصیت سے بہت اچھی طرح آگاہ تھے اور لفظوں میں حقیقت کی تلاش کیا کرتے تھے۔ اگر کہیں کسی عرب کی فہم رسا پہنچنے سے قاصر رہ گئی، تو وہ دوسرے اہل زبان سے مستفسر ہوتا اور جب تک حقیقت کی تہ پا نہ لیتا، تو اس کی تلاش و سعی کا قدم تھمتا نہ تھا۔

ابوبکر زبیدی نے "طبقات نحویین" میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ کسی نے ابو عمرو بن العلا سے پوچھا کہ گھوڑے کو خیفانہ کیوں کہتے ہیں؟ [illegible] کی طرح تو گھوڑے کی، ٹانگی وجہ مشترک ہے، نہ وہ سمجھ سکا لیکن خیفانہ کی علت سے معلوم ہو سکی۔ اس وقت ابو عمرو کو اس کا جواب معلوم نہ ہو سکا۔ اسی اثنا میں ایک بدو احرام حج باندھے ہوئے ادھر سے گزرا۔ سائل نے اس عرب بدو سے پوچھنا چاہا۔ ابو عمرو نے کہا تم نہ پوچھو، میں لطیف پیرایہ میں سوال کروں گا۔ چنانچہ اس نے جب پوچھا، تو اعرابی نے جواب میں یہ کہا:

لستة لا تسئم من فضل السنخ اس کے اندازِ رفتار سے پیام اس کا ہوا۔

حاضرین میں سے کسی نے اعرابی کے جواب کا مطلب نہ سمجھا۔ آخر ابوعمرو نے سمجھایا کہ اعرابی کا مطلب یہ تھا کہ گھوڑا جب چلتا ہے تو ناز و تبختر کے ساتھ چلتا ہے۔ اس لیے اس کا نام **خَیْل** ہوا۔ عربی میں ناز و تبختر اور بیہودہ غرور کو **خُیَلاء** کہتے ہیں۔

اس واقعہ سے جہاں اس کا پتہ چلتا ہے کہ عرب الفاظ سے حقیقت کی جو تعبیر کرتے تھے، وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اظہارِ حقیقت ہر شخص اس پر اطلاع پا نہیں سکتا۔ اس کے لیے وسعتِ نظر اور (ا) انتقالِ ذہنی بھی ضروری ہے۔ اس طرح کے بہت سوال و جواب کثرت سے کتابوں میں مسطور و مذکور ہیں۔ اس عنوان پر اہلِ بصیرت کے لیے کافی بحث ہو چکی کہ عربی زبان کا ہر ایک لفظ اپنے میں وہ حقیقت مضمر رکھتا ہے، جس کے بیان کے لیے دوسروں کو سطریں کی سطریں درکار ہوتی ہیں، پھر وہ حقیقت بھی ایسی صحیح اور سچی ہوتی ہے کہ عارف نگاہ جب اس کا مشاہدہ کرتی ہے تو حیرت سے آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں۔

بے مثل مطالعۂ صحیفۂ کائنات:

اب تیسرا کمال اس زبان کا اس نظر سے دیکھا جائے کہ صحیفۂ کائنات کا جیسا مطالعہ عرب نے کیا، آج تک ایسا سچا اور صحیح مطالعہ دنیا کی کسی قوم کو نصیب نہ ہوا۔ اس ذیل میں جس قدر الفاظ دیے جائیں گے، ان کے معنی کی تشریح اور حقائق سے تحقیق بحث مذکورہ بالا کے نہج پر نہ ہوگی۔ یہاں تو صرف عربی دماغ کے تمدن و تہذیب کی ایک جھلک دکھانا ہے، تاکہ آج دنیا میں جن کے تہذیب و تمدن کی ایک دھوم مچی ہوئی ہے، اہلِ انصاف ان سے مقابلہ کر کے یہ فیصلہ کریں کہ دماغی تمدن و تہذیب جو عرب کی قوم میں تھا، آج تک دنیا کی کسی قوم کو وہ رتبہ حاصل نہ ہو سکا۔

ماکل و مشارب، ملابس و مساکن میں جتنی رنگ آمیزی چاہیے کر لیجیے، لیکن دماغ کی پروردگی و آراستگی تو عربوں پر ختم ہو گئی۔

——7——

صفحاتِ تاریخ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ عربوں میں کسی وقت بھی لکھنے پڑھنے کا ایسا دستور تھا، جیسا کہ تعلیم یافتہ قوموں میں ہوا کرتا ہے۔ باوجود اس کے علم اور اس کے لوازم و متعلقات کے لیے ان کی زبان میں اس قدر الفاظ ہیں کہ آج بڑی سے بڑی تعلیم یافتہ قوم بھی اس سے زیادہ الفاظ

پیش نہیں آتی۔ مثلاً لکھنے پڑھنے کے لیے قلم، دوات، روشنائی، کتاب وغیرہ کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے متعلق عربی الفاظ ملاحظہ ہوں:

جب تک قلم بنایا نہیں گیا ہے، اس وقت تک اس نے کے ٹکڑے کو **انبوبۃ** کہتے ہیں۔ جب بنانا شروع کیا تو تراشا گیا، اس تراشے کا نام **برایۃ**؛ چاقو کو جس سے درست کرتے ہیں، اسے **مبراۃ** کہتے ہیں۔ جب نوک کاٹتے ہیں تو اس کا نام **قط**۔ جس تختے پر رکھ کر نوک کاٹتے ہیں، اسے **مقطّ**۔ لکھنے کے قابل ہو گیا تو اس کا نام **قلم**۔ دینے میں اس کا لحاظ کہ دونوں جانب بالکل برابر نہ ہو جائیں، بلکہ ایک جانب محض خفیف ترچھی ہو، اسے **رشق** کہتے ہیں۔ عرب قلم کی تعریف میں کہتے ہیں **قلم رشیق**۔ لکھنے میں قلم سے جو آواز نکلتی ہے، اسے **صریر، رشق، نسیم** کہتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے

نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ (١)

عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٢)

دوات تو وہ ظرف ہے جس میں روشنائی ڈالی جائے، لیکن جو صوف یا کپڑا کہ دوات میں ڈالا جاتا ہے، اسے **[illegible]** جس میں صوف روشنائی سے ڈوبا ہوا رہتا ہے، اسے **مالقۃ** کہتے ہیں۔ روشنائی جب گاڑھی ہو جائے، تو اس میں پانی ملانے کی حاجت ہوتی ہے، اس حال میں روشنائی کا نام **عشوب**۔

روشنائی کے لیے عربی میں بہت سے الفاظ ہیں۔ **مداد، حبر، نقس** عام طور پر روزمرہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے:

قُلْ لَّوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّکَلِمٰتِ رَبِّیْ (٣)

سیاہی فروش کو **حبری یا حبیری** کہتے ہیں۔ **مدّ** سیاہی بنانا یا دوات میں سیاہی ڈالنا یا قلم میں سیاہی بھرنا ہے۔ کلام مجید میں ہے:

وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَۃٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّہٗ مِنْۢ بَعْدِہٖ سَبْعَۃُ اَبْحُرٍ (٤)

[illegible] زیرِ قلم ہے۔ کتب نویسی کو **وراقۃ** کہتے ہیں۔ **سبورۃ** وہ لوح کہ جس پر کچھ لکھ کر مٹا دیں، پھر لکھیں، پھر مٹائیں، جیسے پتھر کی سلیٹ جس کا آج کل بچوں میں رواج ہے۔ **[illegible]** ہے۔ کاغذ کے لیے **صحیفۃ، ورقۃ، قرطاس [illegible]**

ہے۔ قرطاس قرآن مجید میں بھی وارد ہوا ہے: (۱)

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ (۵)

وَتَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ (۶)

لکھنے کے لیے **کتب و قلم، املا، املال، سطر** یہ سب فصیح الفاظ ہیں۔ قرآن مجید میں ہے

يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ (۷)

كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (۸)

وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ (۹)

فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ (۱۰)

وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ (۱۱)

اسی طرح کتاب کے لیے ایک تو لفظ **کتاب** مطلقاً اور **صحف، مصحف، زبور، اسفار** یہ سب محاورے فصیح ہیں۔ کلام مجید میں ہے

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ (۱۲)

إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ (۱۳)

وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (۱۴)

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا (۱۵)

اگر کتاب میں رنگینی و بو قلمونی کا لحاظ کیا گیا ہے یا مختلف روشنائیوں سے کتابت میں حسن طرازی کی گئی ہے، مثلاً متن سیاہ ہے اور متن سرخ تو اس طرح کی کتابت کو **رقش** کہیں گے۔

لکھنے میں اگر حروف منقوط پر علامت نقطہ لگائی گئی تو اس کا نام **معجم مشکل** اگر بغیر نقطہ و علامت کے کتابت ہوئی تو اس کا نام **مہمل** ہوگا۔

کاغذ پر حروف کی سیاہی خشک کرنے کے لیے اگر خاک استعمال کی جائے تو اسے **تتریب** کہتے ہیں، لیکن اگر کاغذ یا کپڑے سے روشنائی جذب کرتے تو اسے **نشف** کہتے اور جذب کرنے والے کپڑے یا کاغذ کو **منشفہ**۔

گیلے حرفوں پر جو خاک رہ جاتی اس کے صاف کرنے کو **نفض** کہتے تھے۔ کسی لفظ یا حرف کو اگر کھرچ دیتے تو اس کا نام **بشر و محو و حک کشط** یا لفظ کو اگر مٹایا لیکن وہ دیدہ ہے

پڑھا نہ جاسکے صرف خط دھندلا ہو کر رہ گیا، اسے **طلس** کہتے ہیں۔ (۱) اگر مٹا دیا گیا کہ اس جگہ دوبارہ صفائی سے لکھا جاسکتا ہے تو ایسے نامے کو **طرس** کہتے ہیں۔ بالکل مٹا دیا کہ نشان تک نہ رہا تو یہ **محو** ہے۔ ایسے کو مٹایا نہیں، بلکہ ایسا قلم زد کر دیا کہ پڑھا نہیں جاسکتا تو اسے **مجمجہ** کہتے ہیں۔

اوراق ترتیب سے نہیں رکھے گئے تو یہ **منتشر** تھے، اگر نظم وسلسلہ کے ساتھ مرتب کر دیے گئے تو اسے **کراسہ** کہیں گے۔ اور ورق میں سوراخ کر کے تاگا ڈالا گیا تو اس کا نام **خرم مثقبہ** ہوگا۔ اگر مکتوب پر کوئی چیز لگا دی گئی تو مہر لگانے کا نام **تطنین** ہے۔ اس مکتوب کو **مختوم**، مہر کو **ختام** کہیں گے۔ قرآن کریم میں ہے

خِتٰمُهٗ مِسْكٌ (١٦٤)

لکھنے میں اگر غلطی واقع ہو تو اسے **تصحیف** کہتے ہیں۔ صحیفہ کو پڑھنے میں غلط پڑھا تو اسے **تصحّف** کہتے ہیں۔ پڑھنے میں اگر عربیت یا زبان دانی کی غلطی ہو تو اسے **لحن** کہا جائے گا۔ محاورہ ہے

صحّف فلانٌ "لکھنے میں غلطی کی"۔

تصحّف فلانٌ "لکھے ہوئے کو غلط پڑھا"۔

لحن فلانٌ "عربیت اور زبان دانی کی اس سے غلطی ہوئی"۔

عربوں کی مکالمت ہو یا مراسلت، مناظرت ہو یا خطابت؛ سب میں یہ رعایت بدرجہ نہایت پائی جاتی ہے کہ مختصر الفاظ میں ایک وسیع مطلب ادا کر دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربوں کا دماغ روشن ہے، خیالات صاف ہیں، فکر ان کی بلند اور رائے ان کی عمیق ہے۔ قسام ازل کی طرف سے انھیں زبان ایسی ملی جس میں بلاغت ہے، جامعیت ہے۔ الفاظ جامع اور حاوی عطا ہوئے۔ اب جو ان کے عالی خیالات فصیح الفاظ کے پیرایہ میں آ کر جملہ اور کلام کی صورت اختیار کرتے ہیں، تو پھر ان کا کلام کلام باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ گوشت و پوست و استخواں سے درست ملکوتی روح پھونکی ہوئی صورتیں ہوتی ہیں۔ عرب کا خطیب جس وقت تقریر کرتا ہے اور اس کے منھ سے مختصر مختصر مرصع جملے نکل کر جب ہوائی موجوں میں پھیلتے ہیں تو آب حیات کی نہر کی روانی کا مزہ آ جاتا ہے۔ (۱)

خطبائے جاہلیت مثل سحبان وائل، درید بن زید اور ربیعہ بن خباب وغیرہ کے بہت سے

خطبے ادب کی کتابوں میں درج ہیں۔ ان کا جس نے مطالعہ کیا ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ عرب کا خطیب گھنٹوں اور پہروں تک تقریر ختم نہیں کرتا، لیکن سننے والے یا پڑھنے والے کو ہی کی کھٹنے کے لیے سرمۂ حیرت بناتا ہے۔

یہ بحث طویل ہوگئی اور بہت سے الفاظ اس سلسلے میں ابھی باقی ہیں۔ ناظرین کی ملالتِ طبع کا خیال ہے، اس لیے بیان کو ختم کیا جاتا ہے، لیکن قابلِ لحاظ یہ امر ہے کہ جاہلوں سے دنیا کبھی خالی نہیں رہی ہے۔ آج بھی جاہل قومیں اس کرۂ خاکی پر آباد ہیں۔ کیا ان جہلا میں ایسے ہی فصیح و بلیغ شاعر و خطیب پائے جاتے ہیں یا پائے گئے ہیں؟ کیا ان کی زبان میں علم اور آلاتِ علم کے لیے ایسی ہی باریک تمیز پائی جاتی ہے؟ کیا ایک معنی کے لیے چند مترادف الفاظ ان کے محاورہ اور گفتگو میں پائے جاتے ہیں؟ میں نہیں سمجھتا کہ اس کے جواب میں تاریخِ اقوام کی زبان بجز نفی کے اور کیا جواب دے سکتی ہے۔

عقل حیران ہے کہ عرب جاہلیت آخر کس نوع کے انسان تھے کہ لکھنا پڑھنا تو ان میں عار تھا، لیکن علم و فن اور ان کے متعلقات و لوازم کے ترقی سے قبل ان کی بھی تفصیل ان کی زبان میں موجود تھی۔ کلام مجید کی آیتیں اسی مقصد سے نقل کی گئی ہیں کہ اس کا نزول اس وقت ہوا ہے، جب کہ عرب جاہلیت کا زمانہ کمالِ عروج پر تھا۔ عربوں نے ان الفاظ کو جن کا تعلق علم و فن سے تھا، کلامِ پاک کی آیات میں سنا اور اس کی حقیقت کو سمجھا۔ ان کے لیے یہ کوئی اجنبی اور بیگانہ الفاظ تو نہ تھے، جو انھیں غرابت کی نظر سے دیکھتے، بلکہ یہ الفاظ تو ان کے ترکۂ لغات کے بیش بہا جواہر تھے، جس کی مرصع کاری اسلام کی منتظر تھی۔ ان تمام تجزیات کو پیشِ نظر رکھ کر بطور نتیجہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربوں کی زبان تو عربوں سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ علم اور لوازماتِ علم کے متعلق اس کے الفاظ کا ذخیرہ یہی ثابت کرتا ہے کہ یہ زبان اس قوم کی ہے، جس قوم میں علم و فن کا دریا (!) بہ رہا تھا۔

8

اقوام میں زمانہ کا شمار عام طور پر یوں ہے کہ تیس دن کا مہینہ، اور بارہ مہینے کا سال، پھر مہینہ کے چار حصے کر کے ہر حصہ کو ہفتہ کہتے ہیں، لیکن عربوں کے ہاں ایک تقسیم چاند کے گھٹنے بڑھنے کے اعتبار سے ہے، ہر تین دن کا۔ اسی مناسبت سے اُن کے ہاں ایک نام ہوتا ہے۔ خود چاند کے لیے اس کی زبان میں چار نام ہیں۔ چاند تا **[illegible]** تین دن تک **ہلال** ہے، پھر **قمر**، یعنی

چودھویں رات کے چاند کا نام **بدر** ہے۔

پہلی، دوسری اور تیسری تک چاند کی روشنی صرف چمک سی دکھاتی ہے۔ اس لیے ان ایام کا نام **غرر** ہے۔ روشنی بڑھنے لگی تو چوتھی، پانچویں، چھٹی تاریخیں **نفل** اس کے بعد کے تین دن **تسع** دس، گیارہ، بارہ **عشر** ہیں۔ تیرہ، چودہ، پندرہ میں چاند خوب روشن ہوتا ہے۔ ان تاریخوں کا نام **بیض** ہے۔ اب شب کا اوّل حصہ تاریک ہونا شروع ہوا تو سولہ، سترہ، اٹھارہ کا نام **درع** ہوا۔ سیاہی بڑھنے لگی اور روشنی کا حصہ رات میں کم ہونا شروع ہوا۔ انیس، بیس، اور اکیس کا نام **ظلم** ہے باعتبار سیاہی کی شدت کو یا تاریک ہونے کی۔ بائیس، تئیس، چوبیس تاریخ **حنادس**۔ پچیس، چھبیس، ستائیس تک یہ نوبت پہنچ گئی کہ صبح کے وقت چاند نمودار ہو۔ ساری رات پر تاریکی چھائی رہی۔ تو ان تاریخوں کا نام **دآدی** ہے۔ اب چاند چھپ گیا صبح کو بھی نظر نہیں آتا تو یہ تاریخیں **محاق** ہیں۔ الفاظ مذکورہ بالا صرف یہی نہیں کہ اپنے مقسم کے نام ہیں بلکہ باعتبار معنی چاند کی کمی بیشی کو بتانے والے بھی ہیں۔

9

افلاک، نجوم، قمر اور تاریخات کے متعلق عربی لغت اور قصائد جاہلیت میں اس کثرت سے الفاظ ہیں، جس سے اس کا اقرار کرنا ہوتا ہے کہ عربوں میں کسی وقت علم ہیئت کا بھی رواج رہا ہے۔ عرب ستاروں کی چال سے خبر رکھتا ہے۔ ان کے طلوع و غروب (ا) کو بھی جانتا ہے۔ عالم سفلی کے موجودات پر ان کا اثر کیا ہوتا ہے، عرب اس سے بھی آگاہ ہے۔ اگر کوئی ان تمام محاورات کا استقصا کرے، تو علم ہیئت کے متعلق ایک کتاب تیار ہو جائے۔ اگرچہ تاریخ تو نہیں بتاتی ہے کہ عربوں میں فن ہیئت کی تعلیم تھی، لیکن ان کی لغت اور الفاظ خود اس کے مدعی ہیں کہ جس قوم کی یہ زبان ہے، وہ ہیئت و نجوم جاننے والی قوم تھی۔

اب چند الفاظ انسان کے متعلق ملاحظہ ہوں۔

آدمی کا بچہ جب تک شکم مادر میں ہے، اسے **جنین** کہتے ہیں۔ پیدا ہو تو **ولید** ہے۔ سات دن تک ایسا کم زور اور غیر حساس رہتا ہے کہ دودھ کھینچنے کی بھی اس میں قابلیت نہیں ہوتی۔ ان ایام میں **صدیغ**۔ دودھ پینے کی قابلیت ہوئی تو **رضیع**۔ اب دودھ چھوڑا تو **فطیم**۔ کچھ

نشوونما پایا اور شیر خواری کی مدت اس سے رفع ہوئی، زمین پر کھسکنے لگا، تو اس کا نام دارج ہے۔ دودھ کے دانت ٹوٹنے لگے تو مثغور ہوا، دانت پھر نکلنے شروع ہوئے تو متغر ہے۔ دس برس یا اس سے کچھ زیادہ عمر کا ہوا تو مترعرع ہے۔ اب بلوغ کے قریب عمر آئی تو یافع یا مراہق، بالغ ہوا تو ڈاڑھی میں دانا آئی تو حزور پھر ان تمام مدارج عمر کے لیے ایک لفظ غلام کا عام ہے۔

اب سبزہ خط کا نمود ہوا تو اب بقل ہے، پھر ذرا سیاہ خط ہو گیا تو مختط شارب ہے۔ ڈاڑھی، مونچھ اچھی طرح نکل آئی، چہرہ ڈھک گیا تو مجتمع ہے لیکن چالیس برس کا نہیں ہوا ہے تو شاب ہے۔ چالیس سے متجاوز ہوا اور ساٹھ تک نہیں پہنچا ہے تو کہل ہے۔ ان الفاظ اور تقسیم عہد و ایام کے ساتھ اس کا لحاظ ہے کہ ایک عہد عمر کے لیے صرف ایک لفظ ہی وضع نہیں کر دیا ہے، بلکہ جس عہد کے لیے جس لفظ کی وضع ہوئی ہے، اس کے مادہ اور اس کے صیغہ کی وضع سے اس زمانہ کا مفہوم بھی سمجھ (1) میں آتا ہے۔

انسان کے قویٰ صحت میں خلل آتا ہے، مشاغل اور کاروبار زندگی میں حرج لاحق ہوتا ہے تو صحت کی اس متغیر رفتار کو علت کہیں گے اور اس شخص کو علیل، علالت بڑھی تو سقیم ہے، مریض ہے لیکن ابھی حالت ردی نہیں، جب ہوئی مرض کی آگ بھڑک اٹھی تو وصب ہے، بیماری نے طول پکڑا، اخلاط اصلیہ میں زوال شروع ہوا، اعضائے رئیسہ نے اپنا فعل چھوڑنا شروع کر دیا، تو قیمب ہے۔ عرب کا محاورہ ہے کہ آفتاب لب بام کو تضیفت الشمس کہتے ہیں یعنی آفتاب غروب ہونے کو ہے۔ اب بیماری نے اعضائے جسم کو کھانا شروع کر دیا، مریض کی یہ حالت ہوتی ہے کہ تندرستی کی کوئی امید ہی نہ رہی، جو ہر طرح [illegible] باپ [illegible] تیمارداری میں [illegible] کو کام میں لائیں، تندرستی گیا ہے، جو اسے رو پیٹ لیں تو [illegible] کے لفظ سے جس طرح بیمار کے حال کا نقشہ کھینچا ہے، اس کا کمال تو جب ہی معلوم ہوتا ہے کہ ان الفاظ کا مادہ اور اشتقاق پہلے سمجھ لیا جائے۔ ایک طبیب حاذق بھی مریض کی حالتوں کا اتنا ہی مدرو رکھتا ہے، جتنا اہل [illegible] عربی زبان نے کیا ہے۔

بیمار مرض کی تکلیف سے کراہتا ہے۔ مریض کی اس کراہ میں بھی باعتبار مرض کی شدت اور ضعف کے ایک فرق پایا جاتا ہے۔ کراہ کی ایک پتلی اور سست آواز ہوتی ہے، اسے عربی میں

انین کہتے ہیں۔ اگر اس سے بھی پست ہو تو [illegible] مریض نے گرا دینے کی کوشش کی تا کہ فاسد بخارات کے باہر نکل جانے سے راحت ملے، لیکن ضعف نے پوری قوت سے گرا دینے کی جرأت نہ دی، تو اس گراوٹ کو [illegible] کہتے ہیں۔ ضعف سے گراوٹ کی آواز ٹوٹ پھوٹ جاتی ہے تو اسے زفیر ہے۔ روح تحلیل ہونے لگی، سانس کا نظم تہ و بالا ہو گیا تو اس وقت کی آواز شہیق [illegible] سینے میں آ گیا، سانس سینے تک جاتی ہے اور لوٹ آتی ہے، گلے کے گھونگرو بولنے لگے تو اس آواز کو حشرجہ (1) کہتے ہیں۔

یہاں بھی ہر لفظ با معنی و موزوں ہے اور اپنی حقیقت و ماہیت کو پیش کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ مریض کی آواز ہے۔ اس لیے ہر لفظ کا تلفظ بھی رنج و حسرت، ضعف و ناتوانی کا نمونہ ہے۔ صنعت لفظی و معنوی جملہ کلام یا اشعار کے بیت میں ہوا کرتی ہے، لیکن عرب کی زبان کا ہر لفظ مفرد ان محاسن سے آراستہ و پیراستہ نظر آتا ہے۔

نیند میں سونے والے کے گلے سے جو آواز نکلتی ہے، وہ غطیط ہے۔ جب وہ بلند ہو جائے، تو [illegible] بلندی کے ساتھ موٹی بھی ہو، تو غطیط [illegible] شدت آ جائے، تو [illegible]۔

تکلیف و مصیبت کے وقت جو آواز کہ بے ساختہ نکلتی ہے، اسے آہ [illegible] کہتے ہیں۔ دھونی پھونکنے یا دھوئے میں جو آواز نکالا جاتا ہے، اسے [illegible] کہا جاتا ہے۔ غم و الم میں جو لمبی سانس لی جاتی ہے، وہ [illegible] کے وقت جو آواز نکالتے جاتے ہیں، اسے [illegible] کہتے ہیں۔ مزدور محنت کے کام جیسے زمین کھودنا یا لکڑی چیرنا وغیرہ میں جو آواز نکالتے ہیں، اسے [illegible] کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ اگر صرف آوازوں ہی کا مطالعہ کیا جائے، تو کئی سو قسمیں ہوں گی اور عرب ہر حالت کے لیے ایک لفظ اپنی زبان میں پاتا ہے۔ موقع بیان میں اس کا ایک لفظ وہی عمل کرتا ہے، جو عجمی کے چند جملے کرتے ہیں۔

عربی زبان کی وسعت مطالعہ کو اب اس نظر سے دیکھنا چاہیے کہ جذبات انسان کا اس نے کیسا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اہل فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بقائے نفس انسان کے لیے اعضاء، اعصاب، ان میں کون و فساد، حرکت و سکون، اور ان کا نشو و نما؛ غرض جس کی بھی ضرورت تھی، اس کی خلقت میں سب کا وجود موجود ہے۔ قوائے فاعلہ اپنے کاموں میں اور قوائے منفعلہ اپنی

چیزیں اثر میں مشغول و مصروف ہیں۔ عمل و انفعال کے اس مرتبہ کا نام جس سے اعتدالِ صحت و نظامِ جسم میں فرق (۱) نہ آئے، اعتدال و مساوات ہے اور ضعف و قوت کے مختلف اعتبارات و حالات کی بنا پر مختلف نام ہیں، جن میں سے ایک رنج و خوشی بھی ہے۔

نظامِ جسمیہ جب تک اس نقطۂ اعتدال پر پایا جاتا ہے، جو نظم و قوام صحت کے لیے ضروری ہے، تو اس حالت کی کوئی تعبیر اس کے سوا نہیں کہ شخص صحیح ہے، تن درست ہے۔ اس اگر قوت مدرکہ پر کوئی ضرب ناگوار پہنچے، تو اس وقت نظام میں ایک خلل پیدا ہوکر ظاہر و باطن میں تغیر پیدا ہوجاتا ہے۔ کبھی تو یہ ضرب خارجی اثرات سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی کسی داخلی تغیر کا نتیجہ ہوتی ہے جس کی ابتداء کسی نہ کسی شکل میں امر خارجی سے ہوئی تھی اور کبھی قوت وہمیہ کے حتمی و غلط سے پائی جاتی ہے۔ غرض یہ کہ قوت مدرکہ جب کسی شے نامرغوب و ناگوار کا ادراک کرتی ہے، تو قوت احساس پر اس کا اثر پہنچ کر تمام عصبات و عضلات پر ناگواری چھا جاتی ہے۔ سیلانِ خون کی رفتار میں کمی ہوجاتی ہے۔ اعصاب کے تناؤ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ عضلات کی قوت سست ہوجاتی ہے۔ دل کی حرکت کم ہونے لگتی ہے۔ ان باطنی انقلابات کا ظاہر پر یہ اثر ہوتا ہے کہ چہرہ کا رنگ زرد یا سیاہ ہوجاتا ہے۔ ہاتھ پاؤں میں طاقت نہیں رہتی۔ بدن گر پڑتا ہے۔ آنکھوں کی روشنی کم ہوجاتی ہے۔ سانس کا کوئی نظم نہیں رہتا ہے۔ نہ بھوک معلوم ہوتی ہے، نہ پیاس۔ نہ بولنے کو جی چاہتا ہے، نہ کسی کی بات سننا گوارا ہوتی ہے۔ بھلی باتیں بھی ناگوار معلوم ہوتی ہیں۔

لیکن اگر قوت مدرکہ پر ضرب پہنچنے سے مرغوب و گوارا ادراک کا احساس ہوتا ہے، تو اس کا عمل سارے نظام میں پھیل جاتا ہے۔ قوائے فاعلہ کے کاموں میں سرعت پیدا ہوجاتی ہے۔ دوران خون کی رفتار بڑھ جاتی ہے۔ اعصاب زیادہ تن جاتے ہیں۔ سارے نظام میں بہ اعتبار سابق زیادہ مستعدی، چستی اور سرعت پیدا ہوجاتی ہے۔ اس کا اثر ظاہری جسم پر یہ ہوتا ہے کہ آنکھیں چمک اٹھتی ہیں، روشنی بڑھ جاتی ہے۔ (۱) چہرہ کا رنگ گلابی ہوکر دمکنے لگتا ہے۔ سارے اعضا میں ایک خاص قوت و توانائی آجاتی ہے۔ پہلی کیفیت کا نام رنج اور دوسری کیفیت کا نام خوشی ہے۔

اس کیفیت میں باعتبار شدت و ضعف فرق بھی پایا جاتا ہے، جو نتیجہ اس امر معلوم و محسوس کا ہے، جو اس کیفیت کا موجب ہے۔ اگر امر ناملائم میں شدت ہے، تو رنج بھی شدید ہوگا اور اگر اس

میں ضعف ہے، تو رنج بھی ہلکا ہوگا۔ یہی حال علامات کا ہے کہ ان کے شدت و ضعف پر خوشی کی زیادتی و کمی موقوف ہے۔ انتہائے رنج میں انسان کبھی خودکشی کر لیتا ہے اور انتہائے خوشی میں بعض حرکاتِ لایعنی اس سے سرزد ہو جاتی ہیں۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرطِ مسرت کوئی دوسرا جذبہ پیدا کر دیتا ہے اور اس حال میں اس کی خوشی دوسروں کے آزار کا سبب ہو جاتی ہے۔ مثلاً خوشی نے بڑھ کر فخر اور فخر نے بڑھ کر غرور کی شکل اختیار کر لی، تو اس وقت منھ سے کچھ ایسے کلمات متکبرانہ نکل جاتے ہیں، جن سے غیر کو تکلیف پہنچ جاتی ہے۔ اس حال میں یہ جذبہ بسیط نہیں، بلکہ مرکب ہوگا۔

اسی طرح رنج بھی کبھی تو بسیط ہوتا ہے اور کبھی مرکب۔ بسیط محتاجِ بیان نہیں۔ لیکن مرکب کی دو صورتیں ہیں۔ رنج کے ساتھ ندامت ہوگی یا غیظ و غضب۔ مثلاً ایک شے قیمتی اپنے ہاتھوں سے ضائع ہوئی یا ایک مفید موقع اپنی غلطی سے کھویا یا کسی شخص کا کوئی ایسا فعل جس کا اظہار اسے پسندیدہ نہ تھا، افشا ہو کر مشہور ہو گیا، تو واقعات کی ان سب صورتوں میں رنج کے ساتھ ندامت بھی ہوگی اور اگر مصیبت کسی غیر کے ہاتھ سے پہنچی ہے، تو مصیبت پر رنج اور اس غیر پر غیظ و غضب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ رنج و خوشی نفس کی دو کیفیتیں ہیں، جو پیدا ہو کر ایک انقلاب پیدا کرتی ہیں۔

اسی ذیل میں یہ بھی معلوم کرنا چاہیے کہ بہت سی ساعتیں انسان پر ایسی بھی گزرتی ہیں کہ جس وقت وہ نہ محزون ہے، نہ مسرور۔ اگرچہ بعض اس سادہ حالت کے منکر ہیں، لیکن ان کا انکار قابلِ اعتبار نہیں۔ انھیں یہ دھوکا ہے کہ اس حالت میں ہر شخص اپنے (!) کو نہ غمگین پاتا ہے، نہ محظوظ۔ اگر اس سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تم اس حالت کا زوال پسند کرتے ہو، تو وہ ہرگز اس کا جواب اثبات میں نہ دے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک طرح کی مخفی و اندرونی مسرت سے وہ لذت اندوز ہو رہا ہے، جس کی اسے خبر نہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی حالت جو اپنے مرتبۂ اعتدال پر ہے اور دونوں طرح کے کیف سے پاک و صاف ہے، اس مرتبہ کا وجود قوامِ صحت کے لیے ضروری ہے۔ اگر اس کا زوال کسی مرتبہ پر بھی ہو، تو اسی مقدار سے صحت کے نظم میں خلل پیدا ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ ایک صحیح الحواس اپنی صحت کی تباہی (خواہ وہ کسی مرتبہ کی کیوں نہ ہو) پسند نہیں کر سکتا۔ یہ تو مرتبۂ صحت سے محبت و الفت ہے، مسرت و بہجت سے لطف اندوزی نہیں۔

یہ ساری بحث جس وقت آپ مرحوم کے ساتھ ایک فلسفی کسی مجمع میں بیان کرتا ہے، تو ہال

محفل پر ایک خود فراموشی کی کیفیت چھا جاتی ہے۔ حالاں کہ دنیا میں کوئی ایسا شخص نہیں، جو رنج و خوشی سے نا آشنا و بے گانہ ہو۔ اس کا علم تو ایک دہقان کو بھی ویسا ہی ہے، جیسا ایک فلسفی کو لیکن ان کے اسباب و علل کا وقوف، اس کے تاثرات کی تفصیل و تشریح اس کے پاس نہیں، اور یہی ایک فلسفی کا مایۂ ناز و سرمایۂ افتخار ہے۔

لیکن اگر مجمع سامعین میں کسی عرب جاہلیت کی موجودگی فرض کر لی جائے، تو اس وقت اگر حکیمانہ غور و فکر میں اس فلسفی میں تامل ہے، تو اس عرب کی حیثیت بھی نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں۔ اس لیے کہ جس خیال کو ایک فلسفی لمبی چوڑی تقریر میں ادا کر رہا ہے اور اپنے اس کاوش دماغ کا خراج تحسین وصول کرنا چاہتا ہے، عرب کے پاس صرف دو لفظ [illegible] کے بے کافی و شافی ہیں کہ اس کے بعد کچھ اور کہنے کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

[illegible] کے لفظی معنی ہیں: ہلکا ہو جانا، مٹ جانا، گرفتار ہونا۔ چناں چہ جو چیز کسی میں ڈالی جائے یا پانی میں پکڑ لی جائے، تو اس کا نام [illegible] اور ذہن ( ) مضبوط ہو تو ... ہوا ہیں۔ اب غور کیجیے کہ [illegible] واضح کر رہے ہوں، تو پھر اس تمہید طولانی کا ایک عرب پر کیا رعب پڑ سکتا ہے۔ [illegible] کے معنی کیوں قرار پائے؟ اس کے لیے صفات حروف پر نظر ڈالیے اور تحقیق کی داد دیجیے۔

اب ذرا ان مختلف کیفیات کے مراتب، فرق اور ان کے بساطت و ترکیب کا علم، عرب اس موقع کے لیے بھی بات کی متانت سے چند الفاظ پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پہلے ان لفظوں کو ان کے مادہ اشتقاق سے سمجھنے کی کوشش کرو، پھر اس کا فیصلہ کرو کہ قوم عرب جاہل ہے یا حکیم۔ بے شک ہماری قوم اسلام، روحانی اور تعلیم دینی سے جاہل تھی، لیکن علوم ادبیہ ان کا تو دریا ہماری رگ رگ سے رواں ہو کر تاقِ عام میں گشت، ہر علم کی سرپرستی کر رہا ہے، مثلاً [illegible] ہے کہ دہشت بھی پایا جا سکتا ہے اور اس کے آثار کو چھپایا جا سکتا ہے، تو اس مرتبہ میں [illegible] ہے۔ پھر جاں بہ دہشت کی حالت ہاتھ سے جا رہی ہے، چہرہ کا رنگ متغیر ہو کر بے رونق ہو گیا، تو یہ [illegible] ہے۔ اس سے بھی ترقی کر گیا، اختیار کی باگ ہاتھ سے جاتی رہی، سارے نظام عصبی میں پراگندگی کے آثار پھیل گئے تو اس کا نام [illegible] ہے۔ عرب کا محاورہ ہے

[illegible] (غبار بلند ہوا)۔"

بثثت الشیئ "میں نے اسے پراگندہ کر دیا"۔

قرآن کریم میں ہے:

انما اشکوا بثی و حزنی الی اللہ(۱۷)

اب اس سے بھی آگے بڑھا، دل بیٹھا جاتا ہے، نبض چھوٹی جاتی ہے، تو **کرب**۔ عرب کا محاورہ ہے:

کربت الشمس "آفتاب غروب ہونے کو ہے"۔

کرب حیوۃ النار "آگ بجھنے کے قریب ہے"۔

قرآن کریم میں ہے:

ونجیناہ و اہلہ من الکرب العظیم(۱۸)

غم جب بڑھتا جاتا ہے، نفس اس کی شدت سے فریادی ہے، تدبیر کچھ بن نہیں آتی۔ چاہتا ہے کہ خودکشی کر لے۔ اس کیفیت کا نام **قلق**۔ (۱)

خدا نے مذکورہ بالا غم کے مراتب بتائے ہیں، لیکن چند الفاظ اور ہیں، جو غم کے نوع سے خبر دیتے ہیں، مثلاً اگر کوئی ایسے غم میں مبتلا ہو گیا ہے کہ جس کا چارہ کار ممکن ہے یا کسی کے ظلم و ستم سے فریادی، چارہ خواہ ہے تو اس کا نام **بث** ہے۔ غم کا ایسا اثر ہوا کہ شخص کو چپ لگ گئی، سنا رہا ہے، بولتا نہیں، تو اس کا نام **وجوم** ہے۔ غم کے ساتھ ندامت بھی ہے تو اس کا نام **سدم** ہے۔ غم بھی ہے اور اس کے ساتھ غصہ بھی ہے تو اسے **اسف** کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے:

یا اسفی علی یوسف(۱۹)

غم نے جذبات کو کیا پژمردہ و افسردہ کر دیا کہ یا کوئی خوشی اس کے لیے خوشی نہ رہی۔ کیسی ہی فرحت کیسے ماحول میں ہوں متاثر ہوں لیکن اسے فرحت نہیں ہوتی تو **ترح** ہے **وقس علی ہذا**۔

احساس مرغوب، ملائم کا ابتدائی مرتبہ **سرور**۔ اس سے ذرا زیادہ ہوا، اور چہرے پر رونق آ گئی، تو **ابتہاج**۔ اب کچھ اور بڑھا، خوشی کا ایک نشہ سا چھا گیا اور شخص اس کیف میں جھوم گیا، تو **اہتزاز**، پر کیف ہو گیا، چہرہ مسرت سے پھول کی طرح شگفتہ ہو گیا۔ خون کی روانی، اعصاب کا تناؤ جسم کی جلد سے نمایاں ہونے لگا تو **ابرنشاق** کا یہ محاورہ عام و بالکل مشہور ہے

حفظت الرشید بحیث کانہ ابن شہر لشدتہ سے میں نے یہ بات یوں کی تو اس نے اسے باثبات تحریر فرمایا۔

سرور اس سے بھی آگے بڑھ جائے تو اب سادہ خوشی نہ رہی، بلکہ اس میں اترانے کی آمیزش ہوگئی اور یہ مرتبہ سرور کا ناپسندیدہ ہے۔ اس کا نام **فرح** ہے۔ قرآن کریم میں اس سے منع فرمایا ہے

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ(۲۰)

فرح سے بھی آگے بڑھ جائے تو اب اس میں سرور کے عنصر کی زیادتی نہ ہوئی، بلکہ کسی اور مذموم کی افزائش ہوئی جس کا اس حالت زیادتی میں نام **غرور** ہے۔ وہ سب خوشی کا جذبہ اس حد مکروہ تک پہنچ جائے تو اس کا نام **مرح** ہے۔ قرآن کریم میں اس سے نہی وارد ہے:

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا(۲۱)

انصاف شرط ہے۔ جذبات انسان کا کیا گہرا اور صحیح مطالعہ عربی زبان کا (!) خاص حصہ رہا ہے۔ علاوہ ازیں اگر الفاظ کی ہیئت صوتی کی طرف لحاظ کیا جائے، تو وضع کے اعتبار کی یہ لطافت ہر جگہ بھی نمایاں ہوگی کہ غم کے لیے جو الفاظ لائے گئے ہیں، ان کی صوتی ہیئت اس غم زدہ سے مشابہت رکھتی ہے جس کی صورت سے غم نمایاں ہوتا ہے۔ اس لیے محض الفاظ کے سننے سے غم کے آثار نمایاں ہو جاتے ہیں۔ برخلاف اس کے خوشی کے الفاظ اپنی ہیئت صوتی میں رونق، شگفتگی رکھتے ہیں، جیسے مسرور کا چہرہ۔

ہاں اگر یہ پوچھا جائے کہ حالت اعتدال میں جس میں ایک گونہ کیف سرور نمایاں ہوتا ہے، عربی میں اس کے لیے کوئی لفظ نہیں۔ اس لیے کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ تحقیق نہیں، بلکہ عدم تتبع ہے۔ اگر یہ اعتماد نہ ہو، تو مصنفات حکمائے کی طرف رجوع کیجیے، محققین کی تحقیق کا خلاصہ یہی ہوگا۔

اب میں اس بحث کو صرف ایک اور نازک لطیف جذبہ بیان کر کے ختم کرتا ہوں اور وہ محبت و عداوت ہے۔ جذبہ محبت کے سمجھنے میں حکمائے ماہرین نے بہت ٹھوکر کھائی ہے۔ بے ساختہ بول اٹھے کہ یہ قوائے حیوانی کی جنبش کا نتیجہ ہے۔ اسی بنا پر حکما جذبہ محبت کو قوت شہوی کے تحت میں بیان کرتے ہیں، یعنی ایک عرب جاہلیت ان سے کہتا ہے کہ سنبھلو ذرا، دیکھ کر طے کرو۔ ایک جذبہ حیوانی ہے اور ایک جذبہ انسانی۔ یعنی کھانا، پینا، نسل کی افزائش کا خیال، دشمن سے بھاگنا یا

ں کا مقابلہ کرنا، جس سے نفس کو راحت ملتی ہو، اس کی طرف مائل ہونا، یہ سب جذبۂ حیوانی ہے، جو کم و بیش کل جنس حیوان میں مشترک ہے۔ لیکن جذبۂ انسانی سے مراد وہ جذبہ ہے جس کی وجہ سے انسان تامل میں اور انجام بینی میں ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان ادراک حقائق کی طرف مائل ہوتا ہے اور بہت بڑی حد تک کامیاب ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان قانون تمدن و تہذیب وضع کرتا ہے۔ لیکن اس جذبہ کا کام صرف مادیات تک محدود نہیں۔ بلکہ اس سے گزر کر عالم مجردات تک پہنچتا ہے اور وہاں سے بھی ایک قدم پیچھے چھوڑ کر آگے (!) بڑھتا ہے۔ جہاں اس کے لیے ارتقا کی کوئی حد نہیں۔ پس وہ خواہش جس کی علت جذبۂ حیوانی کی تحریک ہے اس کا نام ہوس ہے، لیکن جس کی تحریک جذبۂ انسانی نے کی ہو، وہ ہوس نہیں ہے۔ بلکہ محبت ہے۔ اگرچہ آثار ظاہری دونوں کے ایک ہیں اور اس سے عوام کو دھوکا بھی ہو جاتا ہے۔ لیکن باعتبار مقصد دونوں کی حقیقت متغایر ہے۔ یوں گفتگو میں بہ سبیل مجاز ہوس کا نام محبت رکھ دیا جائے۔ لیکن جب حقائق کا انکشاف کیا جاتا ہو تو پھر وہاں خلط مبحث کر کے ایک کا دوسرے میں متداخل [illegible] میں شمار ہوگا۔

عرب کی تحقیق مو بمو راست ہے۔ اس کی تصدیق کے لیے صوفیائے کرام کی تحقیق پیش کی جاتی ہے۔ اس جذبہ کی صحیح حقیقت اسی مقدس گروہ نے بھی، جس نے نفس کی مکاریوں کی تحقیق کی، اس کے مقامات مغالطہ پر خود واقف ہوئے اور دنیا کو آگاہ کیا، اس کے رام فرماں بردار بنانے کے صحیح تجربے بتائے۔

اگرچہ جماعت متکلمین نے بھی اپنے پایۂ تحقیق کو یہاں تک تو پہنچایا کہ ہوس و محبت کو دو غیر جنس قرار دیا۔ لیکن مقامات محبت کی یہ تحلیل کو ادراک نہ کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے محبت کے بہت سے مقامات مخفی کے مخفی ہی رہ گئے۔ مثلاً متکلمین نہایت شدت سے اس کا انکار کرتے ہیں کہ انتہائے محبت میں جو اذیت کہ محب کو پہنچتی ہے، اس سے محب کا لذت اندوز ہونا ناممکن ہے۔ ہاں امید ثواب کا یہ اثر ہوگا کہ محب کو آمیزہ نہ ہوگا اور اس درد کو برداشت تحمل کر لے گا۔ لیکن مصیبت سے راحت اور اس سے لذت پیدا ہونا تو اجتماع ضدین کا تسلیم کرنا ہے اور یہ صریح خلاف بداہت ہے۔

صوفیائے کرام اس کے جواب میں صرف اس قدر فرماتے ہیں کہ یہ حال ہے۔ قال میں نا درستی مردانی۔

ع ذوق ایں مے نہ شناسی بخدا تا نہ چشی

مولانا روم فرماتے ہیں: ()

نزد عاشق درد و غم حلوا بود
ہر چہ بر دیگر کساں بلوا بود

عالمِ حیرت کا مقام ہے کہ ایسا لطیف و دقیق مسئلہ جس میں حکما کی تحقیق گم گشتہ و پراگندہ ہوئی، اور متکلمین کی فکرِ رسا بھی منازل طے نہ کر سکی، اسے عرب کے حاسہ نے پا لیا اور نہایت محققانہ اسلوب پر اس کے لیے الفاظ وضع ہو گئے۔ اب میں ان الفاظ کو بیان کرتا ہوں جو عربوں نے محبت اور اس کے فرقِ مراتب کے اظہار کے لیے وضع کیے ہیں۔

کسی شے کے ساتھ دل کا ایسا لگاؤ کہ اس کا میلان ایک گونہ لطف انگیز ہو، یہ پہلا **ہوٰی** یعنی اگر اس کے حصول سے لطف کا اضافہ نمایاں طور پر ہوتا ہے، تو اس کا نام ہے **العلاقہ** علاقے نے ترقی کی اور اب دل اس کا جویاں ہے، تو یہ **کلف** اور ترقی ہوئی، طلب میں گرمی بڑھی، جو ساعت اس کے بغیر گزرتی ہے، وہ بے چینی کی گھڑی ہوتی ہے، تو یہ **عشق**۔ خطرہ ہے کہ یہ ہو رہا ہے، دل میں ایک سوزش اور جلن محسوس ہو رہی ہے، لیکن اس جلن میں ایک لذت پائی جاتی ہے، تو یہ **شعف** آتش بڑھی، سارا قلب پھنکا جاتا ہے، رگ رگ میں محبت کی تاثیر سرایت کر گئی، تو یہ **شغف**۔ قرآن کریم میں ہے

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (۲۲)

دل کے نظم میں فرق آ گیا، اعمال میں بھی ابتری ہو گئی، ہر طرح کی راحت و لذت سے سیری ہوئی۔ کوئی جذبہ کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ سارے مطالبات نفس فنا ہو گئے، تو اس کا نام **جوٰی** ہے۔ اب حواس میں خلل آ گیا۔ خودداری کی حیا رخصت ہوئی، دل و دماغ پر محبوب کی یاد کا تسلط ہو گیا، تو اس کا نام **تیم** ہے۔ **تبل** میں پراگندگی بڑھی، کسی کام میں عقل کا واسطہ نہ رہا، نہ زبان قانونِ عقل کی تابع رہی، نہ اعضاء جوارح کے اعمال پر عقل کی حکومت باقی رہی، تو اس کیفیت کو **تدلیہ** کہیں گے۔ اب جو جنون کی شکل () پیدا ہوئی، دیوانہ وار راہوں میں چکر ہے، تو اسے **ہیوم** کہیں گے۔

محبت کے مقابلہ میں عداوت ہے۔ اس کے لیے بھی باعتبار مراتب متعدد الفاظ موجود ہیں۔ پہلے مرتبہ میں نام **بغض** ہے۔ اگر اس سے زیادہ عداوت بڑھے، تو **شنآن** ہے، اس سے

بھی زیادہ ہوئی تو **مقت** ہے۔ اب حد سے گزر گئی تو **بغض** ہے۔

میاں بیوی کا باہم تعلق محبت کو چاہتا ہے، لیکن اگر ان میں سوءِ اتفاق سے عداوت ہو جائے تو اس عداوت کے لیے عربی میں ایک خاص لفظ **فـــــرک** ہے۔ اس لفظ کا استعمال کبھی کسی غیر کی عداوت میں نہ ہوگا۔

اس مقام پر یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ عداوت کے لیے الفاظ تھوڑے ہیں۔ اس لیے کہ اس کیفیت کا اقتضا یہ ہے کہ دشمن کا خاتمہ ہو جائے، لیکن جذبۂ محبت محبوب کا ہر پہلو سے بقا چاہتا ہے، پھر جب کہ محبوب تام الوجود ہے، تو محب جب تک زندہ ہے، یہ جذبہ بڑھتا ہی جائے گا بلکہ اگر محض شاعری نہ سمجھی جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ مر کر بھی یہ جذبہ فنا نہیں ہوتا۔

بنازیم در غم تو جامہ درم
ور ز پس مرگ نوبت کفن ست

عربی دماغ کی نفاست اور اس کی قوتِ مدرکہ کی حقیقت آشنائی یہاں بھی قابلِ لحاظ ہے۔

* * *

حوالہ جات

۱- القلم ۱
۲- الطلاق ۱
۳- الکہف ۱۰۵
۴- المؤمن ۲۷
۵- الانعام ۷
۶- الانعام ۹۲
۷- البقرہ ۷۹
۸- المطففین ۱-۲۰
۹- الفرمار ۹
۱۰- البقرہ ۲۸۲
۱۱- الطور ۲-۱
۱۲- البقرہ ۲
۱۳- النطی ۹-۱۸
۱۴- الشعراء ۱۹۶
۱۵- الجمعہ ۵
۱۶- المطففین ۲۹
۱۷- یوسف ۸۶
۱۸- الصافات ۷۰
۱۹- یوسف ۸۴
۲۰- القصص ۷
۲۱- الاسراء ۳۷
۲۲- یوسف ۳

خاتمۃ الباب

شکر کہ جمازہ بمنزل رسید
زورق امید بساحل رسید

خلاصہ

اب میں اپنی کتاب ختم کرتا ہوں۔ انصاف پسند ارباب علم اس کا فیصلہ فرمائیں کہ کیا عربی کے سوا کوئی اور زبان بھی ہے، جو اس جامعیت کے ساتھ محاسن و فضائل سے آراستہ ہو۔

کہا جاتا ہے کہ فارسی زبان میں نمکینی و لطافت ہے، ہندی میں شیرینی اور گھلاوٹ ہے سنسکرت میں قواعد کی پختگی اور الفاظ کی وسعت ہے **وقس علیٰ ہٰذا**۔

لیکن ایسی زبان جس میں یہ سب کچھ ہے اور اس کے سوا بھی بہت کچھ ہے، عربی اور صرف عربی ہی ہے۔

رو رکھتا ہے خورشید پہ مہ نہیں رکھتا   مہ مہ تو رکھتا ہے پر رو نہیں رکھتا
قد رکھتا ہے شمشاد پہ گیسو نہیں رکھتا   سنبل کو ہیں گیسو، قد دلجو نہیں رکھتا
نرگس کو ہیں آنکھیں پہ یہ بینائی کہاں ہے
غنچے کو دہن ہے پہ یہ گویائی کہاں ہے

اعتذار

آج سے تقریباً چھ برس قبل اس کتاب کو ناظرین کی خدمت میں پہنچنا چاہیے تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ۱۹۲۲ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا جلسہ علی گڑھ میں منعقد (۱) ہونا قرار پایا، تو خود صاحب صدر نے باصرار مجھ سے یہ فرمایا کہ تعلیم عربی کا صحیح طریقہ جو مجھے معلوم ہو، بیان کروں۔ اسی کے ساتھ جو غلطیاں رواج پا گئی ہیں، انھیں بھی ظاہر کروں، چنانچہ حکم کی تعمیل کی گئی۔

جلسے کے بعد خود صاحب صدر کی تاکید پر زبانی کہے ہوئے مسائل کو ضبط تحریر میں لانا شروع کیا۔ ایک ثلث حصہ کتاب کا جس میں متفرق مسائل تھے، ڈیڑھ مہینے میں مرتب بھی ہو گیا، لیکن

اس منزل پر پہنچ کر عجمیت کی بے جا عصبیت عربی کے نطق بصداقت سے ایسی دست و گریباں ہوئی کہ تاتاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں علمی دنیا میں جو کچھ ہوا تھا، تاریخ نے مختصر طور پر اسے پھر دہرایا۔

مہینوں کا کیا ذکر، سال پر سال گزرتے چلے گئے لیکن تعصب کا جوش نہ کم ہونا تھا نہ ہوا۔ کتاب نامکمل رہی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت امان کی نظر نہ آئی۔

شورے شد و از خواب عدم چشم کشودیم
دیدیم کہ باقیست شب فتنہ غنودیم

سال حال کے اپریل میں ایک مخلص محترم سے جب کہ واقعات کو دہرا رہا تھا، انھوں نے ازراہ اخلاص و دردمندی یہ کہا کہ

نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خواں چو محمل را گراں بینی

دردمندی و اخلاص کے کلمات نے مہمیز کے الہام کا کام کیا۔ چھ برس کے چھوٹے ( ) ہوئے، دھرے رکھے ہوئے اوراق پھر ہاتھ میں آئے۔ ایک ثلث حصہ تو تیار ہی تھا، بقیہ دو ثلث بھی محض اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے پورا ہو گیا۔ **فالحمد للہ و الشکر لہ**

اس وقت اسی قدر مسائل پر اکتفا کرنا مناسب معلوم ہوا۔ پچاس میں سے صرف چند مسئلوں کا اس کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔

اصول لغت کی کتابوں میں علما نے پانچ حیثیات سے عربی لغت کے متعلق بحث کی ہے۔ پہلی بحث من حیث الاسناد، دوسری من حیث الالفاظ، تیسری من حیث المعنی، چوتھی من حیث **اللطائف و النوادر**، پانچویں من حیث **رجال اللغة**

ہر حیثیت کے تحت میں متعدد ابواب ہیں اور ہر باب کے تحت میں متعدد فصول ہیں۔ ان مسائل کے جاننے سے صرف و نحو کی خوب پختگی ہے۔ ابدال، ترخیم، حذف وغیرہ کے ایسے مستحکم اصول ہیں، جن کے مطالعہ سے قاعدہ و ضابطہ کی عظمت اور ضرورت ذہن نشین ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جہاں چاہا اور جس حرف کو چاہا، بدل دیا یا حذف کر دیا۔ نہیں! جو تصریف ہوگی، وہ قاعدہ اور ضابطہ کے تحت میں ہوگی۔

علم صرف و نحو کے بعد اسلوب بیان اور طرز ادا کا مسئلہ ہے۔ اس کا تعلق علم معانی و بیان سے ہے۔ اس علم کی لطافت عجیب روح پرور ہے۔

غرض لغت کا علم بجائے خود ایک وسیع فن ہو گیا ہے کہ اس کی تحقیق نا پیدا کنی کے لیے اس کتاب جیسے مختصر اوراق ہرگز کافی نہیں ہیں

ابھی تو دیکھتا ہوں ظرف بادہ خواروں کا
پھر بزم کی بھی کیسی رہے گی دور جام کے بعد

امتنان

اب میں صمیم قلب سے مولانا الحاج مولوی محمد مقتدیٰ خاں صاحب شروانی کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور دعائیں دیتا ہوں، جنھوں نے صحیح متنوں میں قدم قدم پر طرح طرح میری اعانت فرمائی۔

جزاہ اللہ خیر الجزاء

مولانا الحاج کے دل میں ذوق ایمانی ہے اور علوم عربیہ کے لطائف سے تو ایسے طالب کے لذت آشنا ہیں۔ اس لیے جب کبھی کسی عبارت کا صحیح موقع مل جاتا ہے تو ایسی گہری دل چسپی محسوس ہو جاتی ہے جو تمام مطبع تو کیا مالکان مطبع کو بھی نہیں ہوتی۔ لیکن میری کتابوں کے ساتھ جس شغف سے مولانا الحاج توجہ فرمایا کرتے ہیں، وہاں تو مصنف کا جذبہ بھی دو قدم پیچھے ہی رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مولانا ممدوح کو تا دیر عافیت و صحت کے ساتھ قائم رکھے اور ان کی اولاد و احفاد کو علوم و فنون اور مذہب کا خادم بنائے۔

ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰۃ و السلام علی خاتم النبیّن و علی آلہ و اصحابہ الطیّبین الطاہرین و علی اولیاء امّتہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین آمین

حرّرہ بقلمہ

فقیر محمد سلیمان اشرف عفی عنہ
بہار شریف محلّہ میرداد (ضلع پٹنہ)

روز شنبہ بستم محرم الحرام ۱۳۴۸ھ
۲۹/ جون ۱۹۲۹ء

* * *

{۱}

''المبین'' پر تعقب تبصرہ

ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

پی ایچ ڈی، پروفیسر عربی الٰہ آباد یونیورسٹی

''اس پرچے کے 'باب التقریظ والانتقاد' میں ایک مضمون ہمارے دوست ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صاحب ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر عربی الٰہ آباد یونیورسٹی، سابق پرنسپل کلیہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا شائع ہو رہا ہے۔ موصوف ہندوستان کے موجودہ عربی اساتذہ اور ماہرانِ السنۂ شرقیہ میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں اور خصوصیت کے ساتھ عربی زبان کے فقہ اللغۃ (فیلالوجی) اور عربی اور سامی اور فارسی زبانوں کے باہمی تعلقات پر ان کو عبور کامل ہے۔ انھوں نے اس مضمون میں ہمارے مکرم مولانا سید سلیمان اشرف صاحب بہاری استاذ علوم دینیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تازہ تصنیف ''المبین'' پر جو عربی زبان کے فضائل و خصوصیات پر لکھی گئی ہے تبصرہ کیا ہے۔

ہم نے خود یہ کتاب نہیں دیکھی ہے مگر اس تبصرہ کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ شاید اس میں اشتقاقِ کبیر پر بحث ہوگی، نیز عربی میں دوسری زبانوں کے جو الفاظ ہیں ان کو عربی ثابت کیا گیا ہو۔

اشتقاقِ کبیر کے معنی یہ ہیں کہ جن چند حرفوں سے مختلف الفاظ مرکب ہوتے ہیں، ان حرفوں کے ایسے مشترک معنی قرار دیے جائیں، جو ان حرفوں سے مرکب ہونے والے تمام الفاظ میں عموماً پائے جاتے ہیں۔ یقیناً یہ بڑی تلاش، محنت اور عرق ریزی کا کام ہے اور اس سے زیادہ قوتِ تخیل کی وسعت کا کام ہے ہمارے علمائے ندوۃ العلماء اور رفقائے دار المصنفین میں مولوی ابو الجلال صاحب ندوی مدرس مدرسہ جمالیہ مدراس کو اس فن کا بڑا شوق تھا۔ تقریباً سات آٹھ برس جب تک وہ ہمارے ساتھ رہے اس موضوع پر کام کرتے رہے اور عربی میں تقریباً پانچ سو صفحوں کی ''کتاب پریشان'' انھوں نے لکھ ڈالی ہے۔ جب وہ چند حرفوں کے الٹ پھیر سے کسی مشترک معنی کا پتہ اپنے جانتے دریافت کر لیتے، تو بڑے فاتحانہ انداز سے وہ اس تحقیق کو سنانے آتے، لیکن ہم نے ہمیشہ ان کے ان عظیم الشان فتوحات کو ''کوہ کندن و کاہ برآوردن'' سے تعبیر کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ علمائے لغت میں کچھ لوگ ایسے گذرے ہیں، جنھوں نے ہر معنی کو چند حروف کی

ترکیب کے ساتھ لازم ہونے کے خیال کو ثابت کرنا چاہا اور اس کے لیے تاویل و تحمل کے تمام مراتب طے کیے، مگر اکثر علمائے نحو و لغت نے اُن کی ان تمام کوششوں کو دماغی شعر بازی سے زیادہ وقعت نہیں دی۔ مثلاً عربی میں [illegible] معنی بکرے کے بولنے، [illegible] ہے کے بولنے، [illegible] انسان کی ناک کی آواز کو کہتے ہیں۔ اشتقاق کبیر کا قائل آواز کے عام معنی کو ن، م یا ن، ق یا ن اور کسی حرف حلقی کے ساتھ خاص کر کے کہتا ہے کہ جب یہ حروف کسی لفظ میں جمع ہوں گے تو اس کے معنی کسی نہ کسی آواز کے ہوتے ہیں۔ مگر اس تلاش و تحقیق میں ہمیشہ غلطی ہو جاتی ہے کہ جن ایسے لفظوں کو کہتے ہی دور کے تعلق سے ہم معنی قرار دیا جاتا ہے اُن کے علاوہ انہیں حروف سے مرکب بہت سے دوسرے الفاظ چھوٹ جاتے ہیں، جن میں یہ معنی کسی طور سے بھی نہیں پائے جاتے۔ اسی لیے استقصا سے کام لینا اور اس میدان میں ہمیشہ درماندہ اور عاجز رہتا ہے۔ متاخرین میں "العلم الخفاق فی علم الاشتقاق" نواب صدیق حسن خاں مرحوم اور "سر اللیال فی القلب والابدال" ایک شامی نو مسلم احمد شدیاق کی اس موضوع پر تصنیفات ہیں۔

اس کے علاوہ ایک نظریہ حکایت صوت کا ہے۔ قدما میں بھی اس کے اشارات ملتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے "حجۃ اللہ البالغۃ" ادھر اشارہ کیا ہے۔

اس دور جدید میں جسٹس مولوی کرامت حسین صاحب مرحوم اس نظریہ حکایت صوت کے بڑے حامی تھے، مثلاً قطع عربی میں، To cut انگریزی میں اور کٹنا ہندی میں، سب ایک ہی آواز کی نقل ہیں اور اس لیے ہم معنی ہیں۔ "[illegible]" عربی زبان میں اس بحث پر ان کی ایک کتاب ہے جو سر سید کے زمانہ میں ٹائپ میں چھپی تھی۔ آخر عمر میں اس موضوع پر اس سے بھی زیادہ وسیع تصنیف کر رہے تھے مگر ناتمام رہی۔

بہر حال ہم کو مصنف "المبین" کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ انھوں نے اس "عہد جدید" میں "عہد قدیم" کی یاد دلائی اور جن علوم کی بساط زمانہ کے دست برد نے الٹ دی تھی، اُن کو دوبارہ اہل زمانہ کے سامنے بچھائی ہے۔

ع اے گل بتو خرسندم تو بوئے کسے داری"

سید سلیمان ندوی

(شذرات صفحہ ۵-۱۹۲)

المبین "رسالہ جس میں عربی زبان کے فضائل اور اس کے بے نظیر خصائص بتا کر اس کی جملہ السنہ عالم کے مقابلہ میں ناقابل انکار فوقیت و قدامت ثابت کی گئی ہے"، نوشتہ مولوی محمد

سلیمان اشرف صاحب۔ ضخامت: ۱۷۶ صفحے۔ علی گڑھ، ۱۹۲۹ء

کتاب سات باب پر تقسیم کی گئی ہے۔ پہلے باب میں "عربی زبان کے مخصوص فضائل" بیان ہوئے ہیں۔ اس باب کے بعض حصے سیوطی کی کتاب "**المزہر**" سے ماخوذ ہیں اور بعض مصنف کے طبع زاد، جن میں زیادہ حصہ عربی زبان اور عجمی زبانوں کے مقابلے کا ہے۔ یہ مقابلہ اس دعوے کے ساتھ شروع ہوتا ہے:

> "انصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھا جائے تو عربی زبان کا دیگر السنہ پر وہی شرف محسوس و مشہود ہوتا ہے، جو خیر عرب کی زبان و کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر حاصل ہے۔"(۱)

تعجب ہے کہ مصنف نے جب یہ الفاظ لکھے تو ذرا دیر کے لیے بھی یہ بات "انصاف کی نگاہوں سے" نہ دیکھی کہ اگر کسی شخص کے سامنے ایسی زبان بولی جائے، جسے وہ نہ جانتا ہو، تو اس کے لیے وہ ویسی ہی بے معنی ہوگی جیسی وحوش و طیور کی آوازیں۔ اگر وہ دونوں میں کچھ فرق کر سکے گا، تو بس اسی قدر کہ جو آوازیں ایک انسان منھ سے نکال رہا ہے، وہ بہ نسبت چوپایوں کی آوازوں کے زیادہ نظم و ترتیب رکھتی ہیں۔ اس کا نتیجہ ہے کہ دنیا کی ہر قوم اپنی زبان کو بہتر جانتی ہے جیسے ہر قوم کو اپنی زبان پیارا ہوتا ہے۔ عربوں نے بھی اپنی زبان پر فخر کیا اور بجا فخر کیا۔ ان کی زبان کے محققوں نے خوب خوب داد تحقیق دی۔ عربی کی صرف نحو کو مدون کیا اور فصاحت کے گر بتائے۔ مگر صرف، نحو اور فصاحت کے وہ اصول عربی ہی تک محدود رہے۔ ان محققوں میں سے ایک نے بھی کبھی یہ نہیں کہا کہ ہم نے جو قاعدے مقرر کیے ہیں، وہ عربی کے سوا کسی دوسری زبان کے محک کا کام دے سکتے ہیں۔ ان بزرگوں میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ عربی اور عجمی میں وہی نسبت ہے، جو عجمی زبانوں اور جانوروں کی آوازوں میں ہے۔ بلکہ انھیں واجب التعظیم بزرگوں میں سے بعضوں نے اس قول کو بھی مانا ہے کہ **وعلم آدم الاسماء کلہا** ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے کل مخلوقات کو تمام زبانوں یعنی عربی، فارسی، سریانی، عبرانی، رومی وغیرہ میں اسما بتائے۔(۲)

مصنف کو اگر انصاف مد نظر تھا، تو پہلے دنیا کی ساری زبانوں کو حاصل کرتے اور ان کے لیے جو اصول ان زبانوں کے محققوں نے بتائے ہیں، ان سے ماحقہ واقف ہو لیتے، تب اس

بحث پر قلم اٹھاتے۔ بجائے اس کے انھوں نے سنسکرت اور عربی کا مقابلہ یوں شروع کیا ہے:

> ''سنسکرت نے مخارج حروف تہجی کے لیے آٹھ مقام متعین کیے اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے جسے کسی زبان نے پیش کیا ہے۔ ان زبانوں کو چھوڑیے، جنھوں نے نہ مخارج کو جانا، نہ ان کے حروف کے لیے ان کے ہاں قواعد تعلیم وضع ہوئے۔
>
> اب عربی زبان کو دیکھیے جس کے حروف تہجی کی کل تعداد انتیس ہے۔ اس نے سب حرفوں کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا، تو مخارج کا تعین سترہ مقام پر ہوا''۔ (۲)

مصنف نے یہ نہ سوچا کہ حروف تہجی کے مخرج کا تعین کرنا صوتیات کے ماہروں کا کام ہے نہ کہ خود زبان کا اور یہ کہ آوازوں کی کسی جنس کو انواع میں تقسیم کرنے کی ذمہ دار زبان نہیں، بلکہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے زبان کی آوازوں کے تجزیوں کو کم یا زیادہ انواع میں تقسیم کیا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک ہی زبان کی آوازوں کو (ا) ایک ماہر صوتیات زیادہ انواع میں تقسیم کرے اور دوسرا کم انواع میں، پھر تقسیم خود بھی متنوع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال بھی درست نہیں کہ کوئی زبان ایسی بھی ہو سکتی ہے کہ حروف رکھتی ہو مگر ان کے مخارج متعین نہ ہو سکیں۔ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ عربی زبان نے ''حرفوں کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا'' سے مصنف علام کا مقصود کیا ہے؟ کیا زبان کے بھی دل میں احساس اور غور کی قدرت بھی ہے؟ اگر ''زبان'' سے مجاز ''زبان کے بولنے والے یا اس کے محققین'' مراد ہیں، تو یہ شاعری یقیناً بے ضرورت اور بے محل ہے۔ آگے چل کر سنسکرت کے متعلق ایک عجیب خیال ظاہر کیا گیا ہے:

> ''سنسکرت اس کی قائل ہوئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے اس حصہ خاص کو متعین نہ کر سکی، جس حصہ سے اس حرف کے ادا کا تعلق تھا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب تشخیص میں تمیز نہ ہوئی، تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی طاقت ضعیف و کم رہ گئی۔ متکلم جہاں سے اس کا جی چاہے گا، ادا کرے گا''۔ (۴)

اس عبارت کو پڑھ کر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی اور سنسکرت ہے، جس کا وجود صرف مصنف کے ذہن میں ہے، ورنہ ایسی زبان کا وجود ہی محال ہے جس میں یہ آزادی ہو کہ بولنے والا کسی حرف کو جہاں سے اس کا جی چاہے، ادا کرے۔

اس کے بعد عربی اصوات کے مخرجوں کی تفصیل دی گئی ہے اور پھر سنسکرت کا نقص یہ بتایا گیا ہے کہ اس میں جو حروف حلقی کہے جاتے ہیں، وہ ان معنوں میں حلقی نہیں، جن معنوں میں عربی کے بعض حروف حلقی کہے جاتے ہیں۔ بالآخر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ

> ''عجم کی قوت ممیزہ عرب سے بدرجہا کم ہے''۔(۵)

مصنف کی ساری کوشش یہ ہے کہ عربی کی خصوصیات نقائص میں شمار کی جائیں اور اس طرح دوسری زبانیں خود بخود محاسن سے خالی مان لی جائیں، مگر یہ ادعا تو سیدھی سی ترکستان گوئی ہے۔

سیدھی سی بات ہے کہ ہر زبان اپنی خصوصیات رکھتی ہے اور یہی خصوصیتیں اسے دوسری زبانوں سے ممیز رکھتی ہیں۔ جب ایک زبان میں، دوسری زبان کی خصوصیت کے نہ ہونے سے اس کا نقص لازم نہیں آتا اور اگر یہ تصور کر لیجیے کہ نقص لازم آتا ہے، تو پھر ایسے نقص سے کوئی ایک زبان بھی پاک نہیں۔ اگر بعض آوازیں (!) عربی میں ہیں اور سنسکرت میں نہیں پائی جاتیں، تو بعض آوازیں ایسی بھی ضرور ہیں کہ سنسکرت میں ہیں اور عربی میں نہیں پائی جاتیں۔ ایسی صورت میں اصوات کے وجود اور عدم یا ان کے زیادہ اور کم متنوع ہونے سے بحث کرنا عبث ہے۔ یہ استدلال لسانی منطق کے حدود سے بالکل باہر ہے کہ

> ''ق'' اور ''ث'' کا تلفظ عجمی ناخواندہ اگر کرے گا، تو ''ک'' اور ''س'' کرے گا۔
> جب یہ ثابت ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ سنسکرت کے حروف تہجی کسی وقت میں عربی کی طرح ہی تھے، جو جیسے جیسے اپنی ہیئت اصلیہ سے الگ ہوتے چلے گئے کہ آخر کار ان کی ہیئت نے ایک خاص شکل اختیار کر لی، لیکن پھر بھی بعض بعض حروف مثل ''ک'' اور ''کھ'' اس وقت بھی اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حروف عربی کی بگڑی ہوئی صورت ہیں''۔(۶)

یہ خیال کہ ''ایک زبان کسی دوسری زبان کی بگڑی ہوئی صورت ہے'' ایک عامیانہ مغالطہ ہے اور اس مغالطے میں وہ لوگ اکثر پڑ جاتے ہیں، جنھوں نے زبانوں کی تاریخ اور ان کی ارتقا کے مدارج کا کماحقہ مطالعہ نہیں کیا ہے۔ زبان کوئی ایسی چیز نہیں کہ دس بیس پچاس برس میں بن جاتی ہو، بلکہ ایک زبان کے لیے ہزار برس کا زمانہ ایک ادنیٰ سی بات ہے۔ اکثر زبانیں اب سے ہزاروں برس پہلے وجود میں آئیں اور اب تک موجود ہیں یا تھوڑا ہی زمانہ ہوا کہ مردہ ہو گئیں، مگر ان

مردہ زبانوں کے خط و خال بھی ان لوگوں کے لیے جنھیں مطالعے کی توفیق ہو، ایک بڑی حد تک روشن ہیں۔ اس صورتِ حال پر نظر کر کے کوئی سمجھ دار آدمی کسی زبان کی تہ پر ہرگز رائے زنی نہ کرے گا، جب تک کہ اس نے اس زبان کی تاریخ کا غور کے ساتھ مطالعہ نہ کیا ہو۔

''المبین'' کے مصنف کی جسارت پر حیرت ہوتی ہے۔ افسوس بھی کہ انھوں نے نہ صرف تمام تاریخی ملاحظات کو بالائے طاق رکھ دیا ہے، بلکہ السنہ کے نظریات اور تاریخی مواد کا مطالعہ کرنے والے طلبا کی تضحیک فرماتے ہیں۔ ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:

> ''میں بنا مذکورہ بالا عربی لغتوں اور کھنڈروں کے کتبوں یا توریت کی عبارتوں سے ثابت (!) کرنا نہیں چاہتا، ورنہ تو تم مخیلہ کو تاریخ تحقیق کہہ کر ہو سکا کوئی حصہ تسلیم کرنا چاہتا ہوں'' (۷)

یہ جملہ یقیناً شرح سے مستغنی ہے۔ مگر اس صنعت کی داد نہ دینا ظلم ہوگا کہ اتنے تھوڑے سے لفظوں میں کتنی متناقض چیزیں جمع کر دی گئی ہیں۔

صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۲۲ تک صفحات حروف سے بحث پر مدعا ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عربی زبان کی مفرد حرف بھی ایک معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس بحث میں اس قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہے کہ عربی زبان بالکل ایک مصنوعی چیز معلوم ہوتی ہے۔ چناں چہ مختلف الفاظ کے معنوں میں زبردستی کا تعلق پیدا کیا گیا ہے، فرماتے ہیں:

> ''مثلاً لفظ اگر حرف شین سے شروع ہوا ہے، جو عربوں کے نزدیک تفشی کا حرف ہے، اب جس کلمہ میں یہ حرف پایا جائے گا، اس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا، عام ازیں کہ حسی ہو یا معنوی''۔ (۸)

اس کی جو مثالیں دی گئی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: شبا (بدوی)، شجر، شرف (بزرگی)، شتت (پھیلی)، شحشاع (؟زن الٰہی)، شطن (تیزی)، شرب، ان تمام لفظوں کے معنوں میں جو مناسبت بتائی گئی ہے، وہ کسی طرح اعتنا کے قابل نہیں ہو سکتی۔ (۹)

اس مقام پر اگر یہ بتا دیا جائے کہ تفشی کا لفظ حرف شین کی آواز کے متعلق سب سے پہلے کس شخص نے استعمال کیا اور کن معنوں میں، تو فائدے سے خالی نہ ہوگا۔

ہجرتِ نبوی کی دوسری صدی تقریباً ۱۳۸ھ میں ایک عراقی ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر

پیدا ہوئے اور ۱۸۰ھ میں کوئی چالیس برس کے سن میں شیراز میں مرے اور وہیں دفن ہوئے۔ ماں باپ کے پیار سے سیبویہ کہہ کر پکارا۔ اسی لقب سے دنیا میں شہرت پائی۔ اس کی تصنیف "الکتاب" عربی نحو پر سب سے پہلی کتاب ہے اور مسلمانوں کے عروج کے زمانے میں کلام اللہ کے بعد شاید امام سیبویہ کی "الکتاب" ہی وہ کتاب ہے، جو سب سے زیادہ پڑھی جاتی تھی۔ اس زمانے کے بعض اہل نظر نے سچ کہا ہے کہ

> "کسی علم پر (اِ) ایسی جامع کتاب نہیں تالیف ہوئی، جیسی ہیئت میں بطلیموس کی "مجسطی"، منطق میں ارسطاطالیس کی "کتاب" اور عربی نحو میں سیبویہ بصری کی "کتاب"۔(۱۰)

"ش" کی امتیازی صفت میں جو تفشی کا لفظ استعمال کیا، وہ بھی سیبویہ ہی نے

والراء لا تدغم في اللام ولا في النون لانها مكرّرة وهي تفشى كانّ معها غيرها فكرهوا ان يجحفوا بها فتدغم مع ما ليس يتفشّى في الفم مثلها ولا تكرر۔(۱۱)

> "اور "ر" نہ تو "ل" میں مدغم ہوتی ہے اور نہ "ن" میں۔ اس لیے کہ وہ مکرر ہے اور وہ (تلفظ میں) ایسی بھرپور ہوتی ہے کہ (گویا) اس کے ساتھ سوا اس کے کوئی اور ("ر") بھی ہے۔ پس اہل زبان نے پسند نہ کیا کہ ان کو ("ر" کے ساتھ مدغم کر کے) بوجھل کریں۔ اس لیے ان کا (یعنی "ل" اور "ن" کا) ادغام انہیں (حروف) کے ساتھ کیا جاتا ہے، جو ادا ہوتے وقت منہ کو پُر نہیں کر دیتے ہیں اور نہ تکرار کے ساتھ ادا ہوتے ہیں"

اس سے یہ صاف معلوم ہوا کہ تفشی "ش" کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ اور "ر" میں بھی ہے۔ "العین" کے مصنف نے اس کا ذکر بالکل نہیں کیا کہ "ر" میں بھی تفشی ہے۔

اسی صفحے پر چند سطریں آگے چل کے امام سیبویہ نے یہ فرمایا ہے

والشين لا تدغم في الجيم ان الشين استطال مخرجها لرخاوتها حتى اتصل بمخرج الطاء فصارت منزلتها منها نحوا من منزلة الفاء مع الباء فاجتمع هذا فيها والتفشي فكرهوا ان يدغموها في الجيم كما كرهوا ان

يتضعوا الراء فيها فكثرت لك في الراء۔

"اور "ش" "ج" میں مدغم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ شین کے ڈھیلے پن (رخاوۃ) کے
باعث اس کا مخرج لمبا ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ "ظ" کے مخرج سے جا ملتا ہے۔
پس اس کی حالت ویسی ہی ہو جاتی ہے، جیسی کہ "ق" کی (|) حالت "ی" کے
ساتھ اور پھر ان سب (باتوں) کے ساتھ اس میں (یعنی "ش" میں) آواز کی بکھری
(تفشی) بھی ہے۔ اس لیے (اہل زبان) نے ناپسند کیا کہ اسے "ج" میں مدغم
کریں، اسی طرح جیسے کہ انھوں نے ناپسند کیا کہ "ر" کو ان آوازوں میں مدغم
کریں، جن کا ذکر میں "ر" کی بحث میں کر چکا ہوں"۔

تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بکھر پر ہونے کے ہیں اور یہ صفت محض "ش" میں نہیں بلکہ "ر" میں بھی بتائی ہے، علاوہ اس کے خود "ش" کی صفت علاوہ تفشی کے رخاوۃ بھی بتائی ہے، پس "ش" کو خاص کر کے حرف تفشی بتانا(۱۲)، درست نہیں۔ خود مصنف "المبین" نے ہر حرف کی کئی کئی صفتیں لکھی ہیں۔ اگر یہ سب صفتیں لفظوں کے معنوں سے تعلق کر دی جائیں، تو جس لفظ میں جو صفت چاہیے اور جتنی صفتیں چاہیے، پڑھا دیجیے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لغت میں جو امتیاز ہے، وہ باقی نہ رہے گا اور یہ زبان کی خوبی نہیں، سب سے بڑا عیب ہے۔

"الکتاب" میں سے جو عبارت اوپر دی گئی ہے، اس کے پڑھنے سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ امام سیبویہ نے جو بلاشبہ اسلام میں سب سے بڑا نحوی گزرا ہے، تفشی، رخاوت اور تکریر کو صرف صوتیات کی اصطلاحوں کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اسی طرح آوازوں کی اور صفات جو "المبین" میں لکھی گئی ہیں، تقریباً سب کی سب سیبویہ کے ہاں موجود ہیں، مگر صرف آوازوں کی نوعیت کے ظاہر کرنے کو، لفظوں کے معنوں سے انھیں اصلاً تعلق نہیں۔ کیا تعجب کی بات ہے کہ سیبویہ جیسے محقق کو یہ احساس نہ ہوا کہ آوازوں کی صفات کے جو نام دے رہا ہے، وہ ان لفظوں کے معنوں کی طرف رہنمائی کر رہے ہیں، جن میں وہ آوازیں آئی ہیں۔ عربی لغت کی اس عجیب خصوصیت کو سیبویہ نے نہیں پہچانا تو خیر۔ اس کے استاد خلیل عروضی نے شعر عربی کے اوزان اور بحریں تو تمام کر دیں، مگر حرفوں کے نغمے کو وہ بھی نہ پہچان سکا!!!

دوسرے اور تیسرے باب میں بھی اشارہ اور حرف حرکات بیان کیے گئے ہیں۔

تیسرے باب میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہر ثلاثی مادّے کے پہلے دو حرفوں (یعنی "ف" اور "ع" کلمے) کی (۱) صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوتے ہیں۔ اس دعوے کے ثبوت میں جو مثالیں دی گئی ہیں(۱۲)۔ ان میں سے بعض یہ ہیں۔

"ہمزہ و با جب ف ع کلمہ میں جمع ہوں گے، تو اس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مفہوم ہوگا مثلاً

لفظ	**معنی**
أبّ	روانگی کا قصد کیا
أبت	دن ایسا گرم ہوا کہ کاروبار چھٹ گیا
أبد	وحشت کھائی، بھاگا
أبر	نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا
أبز	ہرن نے جست کی
أبس	ڈرایا
أبق	غلام آقا سے بھاگا
أبہ من الشیء(۱۴)	اس چیز سے دور ہوا
أبی	انکار کیا یا ناپسند کیا"

اس مثال میں مصنف نے نو لفظوں کے معنے لکھے ہیں۔ ان میں سے صرف چار لفظوں (**ابر، ابس، ابق، ابی**) کے معنے تو ٹھیک ہیں مگر باقی پانچ لفظوں کے متعلق مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ ان کے معنوں کے بیان کرنے میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے اور عربی زبان میں جو معنے ان لفظوں کے آتے ہیں، ان کے لحاظ سے وہ مصنف کے دعوے کو ثابت نہیں کرتے، بلکہ اسے توڑتے ہیں۔ قبل اس کے کہ میں ان لفظوں کے (۱) معنوں کی تشریح کروں، یہ عرض کر دینا ضروری جانتا ہوں کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے ابتدائی مفہوم سے بحث کی جاتی ہے اور مجازی یا تخصیصی معنی یا وہ معنی جو بعد کو پیدا ہوئے ہیں، بحث سے قطعی خارج کر دیے جاتے ہیں۔ عربی زبان کے جتنے محقق گزرے ہیں، ان کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی محقق بھی اس کوشش میں ناکام رہا ہو کہ لفظ کے ابتدائی معنی دریافت کرے اور اس

طرح اس نے دھوکے سے مرادی معنی کو ابتدائی معنی سمجھ لیا ہو۔ اب ان پانچ لفظوں کے معانی ملاحظہ ہوں، جو عربی کے مستند لغت "لسان العرب" میں درج ہیں

اَلاَبّ الكلأ وعبّر بعضهم عنه بانه المرعى وقال الزجاجُ الاَبّ جميع الكلإ الذي تعتلفه الماشية وفي التنزيل العزيز: وفاكهةً وّ ابًّا۔ قال ابو حنيفة سمّى اللّٰهُ تعالى المرعى كُلّهٗ ابًّا۔ قال الفرّاءُ الاَبّ ما يأكله الانعامُ وقال مُجاهدُ الفاكهة ما اكلهُ الناسُ والاَبّ ما اكلت الانعام فالاَبّ من المرعى للدواب كالفاكهة للانسان(۱۵)

"اَبّ گھاس (کو کہتے ہیں) اور بعضوں نے اس سے چراگاہ مراد لی ہے۔ زجاج (۱۶) نے کہا ہے کہ اَبّ تمام قسموں کی گھاس ہے، جسے چوپائے چرتے ہوں۔ کلام مجید میں آیا ہے، اور پھل (یا میوہ) اور گھاس (**وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا**)(۱۷) قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب قسم کے چارے کو اَبّ کہا ہے۔ فراء (۱۸) نے کہا ہے کہ اَبّ اسے کہتے ہیں، جو چوپائے چرتے ہیں۔ مجاہد (۱۹) کا قول ہے کہ **فاکہہ** آدمی کھاتے ہیں اور اَبّ وہ جسے چوپائے کھاتے ہیں۔ پس اَبّ (1) جانوروں کا چارہ ہے، اسی طرح جیسے انسان کے لیے فواکہ"۔

یہ تو اَبّ کے اسمیت کے معنی ہوئے۔ اب اس کے فعلیت کے معنی یہ ہیں:

(۱) اَبّ للسير تهيّأ للذهاب وتجهّز (۲) وأبّ حرّك (۳) وأبّ اذا هزّ بحملة لا مكذوبة فيها (۴) الاَبّ النزاعُ الى الوطن وأبّ الى الوطن وابّ وطنه..... (۵) أبّت ابابة الشيء..... استقامت طريقته(۲۰)

"(۱) اَبّ للسیر (سفر کے لیے) چلنے کے لیے تیار ہوا، اور اس کا بندوبست یا (سفر کی ضروریات کو مہیا کیا)۔ (۲) اَبّ جنبش کی۔ (۳) جب (کسی نے) ایسے حملے کے لیے حرکت کی، جو جھوٹا نہ پڑا، تو کہیں گے اَبّ۔ (۴) اَبّ (اپنے) وطن کا اشتیاق ظاہر کیا۔ (۵) اس چیز کا راستہ مستقیم ہے، یعنی اس چیز میں استقامت یا استقلال ہے"۔

معنی نمبر ۵ میں محض استقامت ہے، جس میں کوئی شائبہ دوری، جدائی، تنافر، توحش کا

نہیں۔ ۳ میں اشتیاق، شوق یعنی قوی خواہش ہے۔ دوری کا مفہوم شوق اور خواہش کے معانی میں سمجھا نہیں جا سکتا، گو ان کا مفعول فاعل سے عموماً جدا یا دور ہوتا ہے۔ ۲ اور ۳ میں محض جنبش کا مفہوم ہے، سو دوری یا توحش اس میں بھی نہیں۔ ۱ کی صورت یہ ہے کہ جب چلنے کے ساتھ استعمال ہو تو بھی أبـد کے معنی محض تیاری اور بندوبست کرنے کے ہوں گے۔

پس معلوم ہوا کہ اس فعل میں مفہوم ہے میلان یا شوق اور استقامت کا (کہ دونوں ہی اشد میلان کا نتیجہ ہے)۔ اب سوال یہ ہے کہ میلان اور گھاس میں کیا واسطہ ہے؟ غالب یہ کہ اس مادے کے ابتدائی معنی گھاس کے تھے۔ جانور کا میلان چارے کی طرف نہایت قوی ہوتا ہے۔ اس کا چارے کا شوق، اشتیاق، اس کی طرف لپکنا، اس کی طرف جانے کا ارادہ کرنا، اس کی طرف سے منہ نہ موڑنا سب معلوم۔ یہ ساری باتیں اسی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ أبّ (اسم) ابتدا میں تھا، اس سے فعل (أبّ) بنا اور اس اسم میں نہ تو دوری یا جدائی ہے، نہ تنافر یا توحش۔

أبـد کے معنی ہیں (دن) بہت گرم ہوا اور بس۔ مصنف "المبین" نے اس کے جو معنی لکھے ہیں، اس میں یہ بگڑ گیا کہ کاروبار چھٹ گیا "لغت کی کسی کتاب میں نہ ملے گا۔ پس کاروبار چھٹ جانے کی قید صحیح نہیں۔

أبـد کے ابتدائی معنی تھا بہت طویل زمانے کے ہیں اور اس میں دوری ضرور ہے، مگر جانور کے بھڑکنے کے معنی بعد کے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

الأبد الدهر..... والأبد الدائم والتأبيد التخليد وأبد بالمكان..... أقام به ولم يبرحه..... وتأبدت البهيمة..... أي توحشت..... المتوحش آبدٌ و الأنثى آبدةٌ وقيل سميت بذلك لبقائها على الأبد۔(۱)

"(۱) الأبد، دوام، مدت لا نہایت (کسی جگہ رہنا)۔ أبد بالمکان کسی جگہ (جم) رہا اور وہاں سے نہ ہٹا۔ (۲) تأبدت البهيمة توحشت: بھاگی۔ (جانور کو) [illegible] آبد [illegible] آبدہ کہتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ نام بھی آبد کے (ہمیشہ کے) اس لیے دیا گیا کہ اس کا توحش (ہمیشہ) باقی رہتا ہے (چاہے کتنا ہی سدھایا جائے)"۔

"لسان العرب" کی اس تشریح کے بعد تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ اس لفظ کے ابتدائی معنی

توحش کے نہیں ہیں، بلکہ خوشی کے ہیں۔ پھر اس میں وہ خاصیتیں کہاں ہیں جن کے لیے مصنف ''لمبیں'' سے بحث میں لا رہے ہیں۔

لبئے کے معنی مصنف لکھتے ہیں: ہر محور کا شگوفہ یا دو محور پر لانا۔ یہ صورت مواصلت کی ہے اور مواصلت ان سب خاصیتوں کا ضد ہے، جن کو مصنف اس لفظ کے پہلے دو حرفوں میں بتاتے ہیں۔

لبّ کے معنی ہیں، (کسی چیز کو) پایا، یا جھولی ہوئی چیز کو پکڑ لیا، اور **لبۃ** بنی چھب اور فخر کو کہتے ہیں۔ **تلبّب علی فلانٍ** اس نے فلاں شخص پر فخر جتایا یا تکبر دکھایا''۔

مصنف نے اپنے دعوے کی دلیل میں **لبس علیہ الشیء** پیش کی، جس پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ (۱)

پہلے یہ کہ اس کے جو معنی مصنف نے لکھے ہیں، وہ **لبّس** کے نہیں ہیں، بلکہ **تلبّس** کے ہیں۔ مزید یہ کہ یہ لفظ **باب** تفعیل سے (یعنی **تفعّل** کے وزن پر) کلام عرب میں آیا بھی نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ **لبّس التبس** ثلاثی مزید فیہ سے ہیں۔ ان کو اس بحث میں لانا درست نہیں۔ یہاں لفظوں کے قدیم ترین معنوں سے بحث ہے۔ اس لیے ثلاثی مجرد کو پیش کرنا چاہیے۔

تیسرے یہ کہ **علیٰ** نے لبس کے معنوں کو متاثر کر دیا۔ عربی کا مبتدی بھی جانتا ہے کہ فعلوں کا صلہ جب **علیٰ** آتا ہے، تو مخالف معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً **رغب عن الشیء** ہوئے کسی چیز سے منہ موڑ لیا یا اسے ناپسند کیا۔ **رغب فیہ** اس کا الٹا ہے، جس کے معنی ہیں رغبت۔ اس کو بھی جانتا ہے۔ سخت حیرت ہے کہ مصنف نے اس طرف مطلق توجہ نہیں کی۔ اپنی کتاب کے صفحہ ۳۷ پر جو دوسری مثال پیش کی ہے، اس میں **آزع** کے معنی بزدل ہو گئے، دیے ہیں، حالاں کہ یہ **آزع علی** کے معنی ہیں۔ **آزع** کے معنی ہیں، (بچے کو) پیٹ بھر کے غذا دی، جس میں بزدلی کا کوئی شائبہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو جب کسی لفظ کے معنی حسب مطلب نہیں ملتے ہیں، تو **علیٰ کی مدد** سے وہ کم سے کم ان لوگوں کے لیے جو عربی نہیں جانتے، ایک طرح کا ثبوت اپنے دعویٰ کا بہم پہنچا لیتے ہیں، مگر یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ خود ان کو بھی اس سے کوئی اطمینان ہو جاتا ہے یا نہیں۔ وہ دعویٰ جس کے ثبوت میں یہ لفظ پیش کیا گیا ہے، یہ ہے

''ہمزہ دال اور را سے متصل اگر جمع ہوں، تو معنی تنگی اور بے دلی کے پیدا ہوں گے''۔ (۲۲)

اس دعوے کے ثبوت میں جو مثالیں دی گئی ہیں، ان میں سے صرف ایک کا ذکر کروں گا

أرِج "سستی کی"۔ مگر لغت میں اس کے لمبا ہونے کے معنی ہیں، مثلاً **أرج الـــــــشّجـــــب** "(چال میں) تیزی کی"۔ سستی، تنگی یا بے دلی کے معنی مطلق نہیں ہیں۔

اب تک تو انھیں لفظوں کا ذکر ہوا، جن کو مصنف نے خود پیش کیا ہے۔ مگر یہ ان کے دعوے کی (ا) دلیل کا کام نہیں دے سکتے، بلکہ ایک بڑی حد تک ان کے دعوے کے خلاف پڑتے ہیں۔ جیسے لفظ ایسے بھی ہیں، جن کا ذکر انھوں نے نہیں فرمایا ہے، مثلاً ہمزہ و دو باء والے لفظوں میں۔

أب (ابو) باپ		اس میں دوری، جدائی، تنافر، توحش کون بتا سکتا ہے؟
أبث	گالی دی	اس میں تنافر ضرور ہے مگر اسی لفظ کے ایک دو معنی بھی ہیں۔ اونٹنی کا دودھ پیا جس میں کوئی بات نہیں، جسے مصنف ثابت کرنا چاہتے ہیں اور قرینہ بھی ہے کہ اونٹنی کا دودھ پینا ابتدائی معنی ہیں۔
أبش	جمع کیا مہمانوں کی ضیافت کا سامان کیا	
أبس	خوش دل ہوا	اس کا ذکر خود اہل لغت نے تفـــــصیلاً **مشـــــستـــداط** والے بھی اچھی طرح جانتے ہیں
أبص	اونٹ کا زانو باندھا	
أبط	بغل	دو خاصیتیں دو لفظوں میں بھی نہیں ملتیں
أبل	اسب	

اسی طرح چند دو حرفوں کے ایک لفظ میں جمع ہونے کا اثر معنوں پر بتایا ہے (۲۳) اور بہت کھینچ تان کر مطلب نکالنے کی بے نتیجہ کوشش کی ہے۔ مصنف کے اس طرز استدلال کو دیکھ کر شیخ سعدی کا وہ مصرع کا استدلال بے اختیار یاد آگیا، جس کی رو سے انھوں نے ثابت کر دکھایا تھا کہ "حاجی" کے معنی ہیں "سگ"۔

تیسرے باب میں مصنف نے جو کچھ تقریر فرمائی ہے، اسے بنیاد سمجھ کر چوتھے باب کی عمارت کھڑی کی ہے، اور اس کا نام رکھا ہے "ایک سوفسطائیت کا امتحان"۔

اس باب کی ابتدا یہ ہے کہ "ایک مستشرق کے بہت مقالات کا لکھنا اس بحث پر موقوف ہے"۔ (۲٤)

وہ مستشرق جرجی زیدان ہے۔ (۲۵) {ا}

سوفسطائیت یہ کہ وہ بعض لفظوں کو جو عربی میں مستعمل ہیں، غیر زبانوں سے ماخوذ بتاتا ہے، ثلاثی مادوں کے تیسرے حرف کو زائد تصور کرتا ہے اور بعض عربی لفظوں کو حکایت صوت کے اصول پر مبنی جانتا ہے اور ان ذرائع سے عربی کو کم مایہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ (۲۶)

مصنف اپنے بیان کے سلسلے میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

> ”زیدان اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلہ تحقیق کی ایک کڑی ثابت کرتا ہے، چناں چہ اس وقت کے مستشرقین کا انتساب ہے سب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے ہیں، ان کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں یا نولڈیکے کے اقوال۔ مجھے اس موقع پر استاد کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت تھی، نہ شاگرد کی طرف۔ لیکن مصیبت یہ آپڑی کہ اہل مشرق میں سے ایسے اشخاص جن کے دماغ ماؤف تھے اور ان کا سرمایہ ناز و افتخار محض یورپ کی نقالی اور اہل مغرب کی غلامی تھی، ان کے منہ سے بھی یہی مسموعات صدائے بازگشت ہو کر نکلنے لگے۔ اس لیے ضرورت سمجھی گئی کہ جرجی زیدان کی علمیت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کر دی جائے“۔ (۲۷)

مصنف نے جو جرجی زیدان اور مستشرقوں پر اپنے سخت غصے کا اظہار فرمایا ہے، اس کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ یورپ کے علما کے نزدیک جرجی زیدان کا شمار لسانیات کے ماہروں میں نہیں کیا جاتا ہے اور یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ ”اس وقت کے مستشرقین کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں“۔ جہاں تک لسانیات کا تعلق ہے، نولڈیکے بھی ان لوگوں میں ہیں، جن کے اقوال ہر فن کے ماہروں کا ماخذ ہیں۔ کاش ”المبین“ کے مصنف مستشرقوں کی تصنیفوں کو خود پڑھتے اور دیکھتے کہ ان کا ماخذ انھیں بزرگوں کی تصانیف ہیں، جنھوں نے اسلام کے زریں عہد میں علوم عرب کی بنیاد رکھی تھی۔ اسلامی علوم کی جو خدمت پچھلے سو برس میں یورپ کے علما نے کی ہے، اس کا اعتراف نہ کرنا ہماری سخت ہٹ دھرمی ہوگی اور اس ہٹ دھرمی یا ناشکر گزاری سے یورپ کے علما کا مطلق کوئی نقصان نہیں، بلکہ خود ہمارا ہی خسارہ ہے۔ ہمارا یہ حال ہے کہ ہم خود اپنے بزرگوں کے کارناموں کو فراموش کر چکے ہیں اور اگر اغیار ہمارے بزرگوں کے علم و فضل سے مستفید ہو کر ان کی تصانیف (!) اور اقوال کو اپنا دلیل راہ بناتے ہیں، تو ان کو ہم مجرم ثابت کرتے

میں کوشاں ہیں۔ پست ہمتی اور ناشکری کی حد ہوگئی۔ یورپی مستشرقوں کے علاوہ جس گروہ کو مصنف نے اس مقام پر یاد فرمایا ہے، وہ اہل مشرق ہیں، جنھوں نے مغربی تعلیم بھی پائی ہے۔ بد قسمتی یا خوش قسمتی سے راقم الحروف بھی اسی گروہ میں شامل ہے اور اس لیے اس کو یہی شایاں ہے کہ وہ اس امر میں کچھ نہ کہے۔

جرجی زیدان کے متعلق ابھی کہا جا چکا ہے کہ وہ لسانیات کا ماہر نہیں۔ اس نے کوشش کی کہ اس فن کو عربی زبان میں منتقل کرے اور اس لیے وہ زمرۂ عربی دانوں کے شکریے کا یقیناً مستحق ہے۔ فن کے بعض اصول میں اس نے، نحت یا ادغام، مبالغہ یا مثلاً حکایت صوت کے بارے میں، ورنہ لسانیات کے ماہرین نے اس مسئلے کو اسی حد تک مانا ہے، جس حد تک نحاۃ عرب نے۔ (۲۸)

مادّے کے سہ حرفی یا دو حرفی ہونے کے متعلق صرف یہ کہنا کافی ہے کہ عربی کے حدود کے اندر بلاشبہ مادہ سہ حرفی ہے۔ اس کے دو حرفی ہونے کی بحث محض عربی سے متعلق نہیں، بلکہ اس قدیم سامی زبان سے متعلق ہے، جس سے تمام سامی زبانیں (عربی، ارامی، عبرانی وغیرہ) نکلی ہیں۔ یہ بات "المبین" کے مصنف کی نظر میں نہ آئی، اس لیے میں نے کہا کہ اس کے در ایک تاریخ سے بحث کرنا جائز نہیں۔

اب رہی یہ بات کہ عربی میں دوسری زبانوں کے لفظ آگئے ہیں، سو اس کی شہادت اوائل اسلام سے لے کر اس وقت تک عربی کے ائمۂ فن برابر دیتے چلے آئے ہیں۔ (۲۹) علما ان کے اقوال کے ہوتے ہوئے "المبین" کے ان لفظوں کا کیا وزن ہو سکتا ہے،

> "اس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ عربی کی بے مائیگی دکھانے کے لیے حکایت صوتی کی آڑ لی جائے، کچھ سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے، کچھ آریہ زبانوں سے خیرات لی جائے"۔ (۳۰) (ا)

میں اس قدر عرض کروں گا کہ مسلمانوں کی عصبیت کو برانگیختہ کرنے کے لیے اس علمی بحث کے ذیل میں جو بے مائیگی، بھیک اور خیرات کے لفظ لائے گئے ہیں، ان کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ کاش ہمارے ملک کے مصنفین قلم اٹھانے سے پہلے اپنے موضوع کا صحیح اور کافی مطالعہ کر لیا کرتے۔ مصنف "المبین" قدم قدم پر لسانیات کے ماہرین کے تعصب کی شکایت دردناک لفظوں میں کرتے ہیں، (۳۱) حالانکہ وہ سب شکایتیں محض بے جا ہیں۔ یورپ کے محققوں

نے جو اصول لسانیات کے قائم کیے ہیں، وہ علمائے اسلام کے قول سے مطابق ہیں۔

پانچویں باب میں مصنف نے اپنے خیال میں "فلسفۂ ارتقائے لسان" بیان فرمایا ہے۔ جیسا کہ انھوں نے باب کے شروع میں بتلایا ہے۔ اپنے اس "فلسفے" کی بنیاد انھوں نے "اشتقاق کبیر" پر رکھی ہے، جس سے وہ اگلے باب میں بحث کریں گے۔ یعنی پانچواں باب چھٹے باب کا مقدمہ ہے۔ پس یہاں پانچویں باب کی تفصیلات سے بحث کرنا بے ضرورت ہے۔ بس بتا دینا کافی ہے کہ حکایت صوت کے معاملے میں جرجی زیدان نے مبالغہ کیا ہے، جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے۔ ایک زمانے میں یورپ میں حکایت صوت کے نظریے کو بہت فروغ ہوا، مگر بہت جلد اس کی حد بندی ہوئی، اس طرح پر کہ کسی زبان کے سب مادے حکایت صوت پر مبنی نہیں البتہ بعض ضرور اس پر مبنی ہیں۔ یہی مسلک علمائے اسلام کا بھی ہے۔

چھٹا باب جس کا نام "فلسفۂ اشتقاق" رکھا گیا ہے، اسی پر "المبین" کی عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ یعنی اس باب میں ابو الفتح ابن جنی کے اس نظریے کا بیان ہے، جسے "اشتقاق کبیر" یا "اشتقاق اکبر" کا نام دیا گیا ہے اور جسے اہل لغت نے مانا نہیں ہے۔ قبل اس کے اس نظریے سے بحث کی جائے، بہتر ہوگا کہ یہ معلوم کیا جائے کہ یہ نظریہ قائم کرنے کی کوشش جس شخص نے کی وہ کون تھا اور کس زمانے میں تھا۔

ابو الفتح عثمان ابن جنی یونانی الاصل تھے۔ ۳۳۰ھ سے کچھ قبل پیدا ہوئے اور ۳۹۲ھ میں وفات پائی۔(۳۲) (ا) اس طرح پر ان کے علمی مشاغل کا زمانہ چوتھی صدی کے نصف آخر میں پڑتا ہے۔ ابن جنی کے استاد ابو علی الفارسی تھے، جو ۲۸۸ھ میں پیدا ہوئے اور جنھوں نے ۳۷۷ھ میں (ابن جنی سے پندرہ برس پہلے) وفات پائی۔(۳۳) اسی سلسلے میں یہ بتا دینا فائدے سے خالی نہ ہو گا کہ زبان عرب کا ایک اور بہت بڑا محقق بھی ابو علی الفارسی کے شاگردوں میں تھا۔ یعنی "صحاح" کا مصنف ابو نصر اسمٰعیل بن حماد الجوہری الفارابی (المتوفی ۳۹۳ھ)۔(۳۴) یہ سب حضرات چوتھی صدی ہجری کے ہیں۔ یاد رکھنے کی بات ہے کہ عربی زبان کی اور اس کی صرف، نحو اور لغت کی تحقیق پہلی صدی میں شروع ہوئی تھی اور بلا توقف یہ کہا جا سکتا ہے کہ دوسری صدی ختم ہونے سے پہلے ہی پہلے ان علموں کی تدوین بھی ہو گئی تھی۔ سیبویہ کی یادگار "الکتاب" تکمیل کو پہنچ چکا تھا اور اس کا نامور استاد الخلیل "کتاب العین"(۳۵) کی بنیاد ڈال چکا تھا۔ ابو عمرو [illegible] بن

علاء، یونس بن حبیب اور الکسائی جیسے امامِ فن تحقیق و تدقیق کی داد دے کر اس دارِ فانی سے کوچ کر چکے تھے۔ الفراء، ابو عمرو الشیبانی، ابو عبیدہ، الاصمعی اور ابو زید الانصاری بھی اِن زمانے میں شمار ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ سب محقق تیسری صدی کے پہلے پندرہ برس کے اندر اندر رحلت کر چکے تھے۔ انہیں کے ہم عصر اور شاگرد، ابو عبید، ابو حاتم السجستانی، ابن السکیت، ابن قتیبہ، ابو حنیفہ، مبرد و ثعلب تیسری صدی کے ختم ہونے سے بہت پہلے گزر چکے تھے اور اس عروج کے زمانے کے سب سے بڑے لغوی ابن درید نے کم و بیش ستر برس علمی مشاغل میں مصروف رہ کے ۳۲۱ھ میں وفات پائی۔ یہ وہ ہستی تھی جسے ''خاتم اللغویین'' کہیے تو بجا ہوگا۔

تعجب اور سخت تعجب ہے کہ ان بزرگوں میں سے ایک کی نظر بھی عربی زبان کی اس خصوصیت پر نہ پڑی، جس کا نام ابن جنی نے ''اشتقاقِ اکبر'' رکھا ہے اور طرفہ یہ کہ جب ابن جنی نے اس راز کو منکشف کر دیا تب بھی (!) اس کی طرف کسی نے توجہ نہ کی۔

ابن جنی خود لکھتا ہے

باب في الاشتقاق الاكبر: ہذا موضع لم يسمّه احد من اصحابنا غير ان ابا علي رحمه الله كان يستعين به و يخلد اليه مع اعواز الاشتقاق الاصغر لكنه مع ہذا لم يسمّه و انما كان يعتاده عند الضرورة و يستروح اليه و يتعلّل به و انما ہذا التلقيب لنا وستراه فتعلم انه لقب مستحسن (۳۶)

''باب اشتقاقِ اکبر کے بیان میں: اس کا نام ہمارے اصحاب (یعنی استادوں اور ہم عصروں) میں سے کسی نے نہیں رکھا، سوا اس کے ابو علی اس سے مدد لیا کرتے اور جہاں اشتقاقِ اصغر سے کام نہ چلتا، وہ اس کی (یعنی اشتقاقِ اکبر کی) طرف جھکتے، لیکن باوجود اس کے اسے (اشتقاقِ اکبر کا) نام نہیں دیا، وہ صرف ضرورت کے وقت اس کی طرف رجوع کرتے اور (مطالب کی) تشکیل پورا کرنے کے لیے اس سے لطف اٹھاتے اور دل بہلاتے اور یہ نام میرا دیا ہوا ہے اور تم دیکھو گے کہ یہ لقب بہت اچھا ہے''۔

اس کے بعد کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اشتقاق کی دو قسمیں ہیں: کبیر اور صغیر۔ صغیر تو وہ ہے جسے لوگ جانتے ہیں اور جو کتابوں میں موجود ہے، یعنی ایک مادّے کو لے کر اس سے صیغے بنا لیے۔

وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية فتعقد[۲۷] عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً تجتمع التراكيب الستة و يتصرف من كل واحد منها عليه وإن تباعد شيء من ذلك رد بلطف الصنعة والتأويل إليه[۲۸]

> "اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ کوئی ثلاثی مادہ لے لو اور اس کے حرفوں کو الٹ پلٹ کر جو چھ صورتیں بنیں، ان سب پر ایک ہی معنی جما دو اور ان تراکیب ستہ (چھوں ترکیبوں) کو اور ان میں سے ہر ایک سے اس کے جو صیغے نکلتے ہوں، ان کو بھی جمع کر کے انہیں معنوں میں ڈھال دو۔ اب اگر ان میں سے کوئی چیز متباعد ہو تو وہ لطف صنعت اور تاویل کی مدد سے اسی ایک معنی کی طرف پھیر دی جاتی ہے"۔ (۱)

اس کا مطلب یہی تو ہوا کہ کھینچ تان کر چھ لفظوں کے معنی ایک کر دو۔ چھ لفظوں کے معنی بتانا کسی چیز کے مفہوم کو بے کم و کاست بیان کرنا ہے۔ اس میں "لطف صنعت" یا "تاویل" کو کیا دخل؟ متقدمین نے اس کاریگری کو ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا اور لغت کے معاملے میں خصوصاً بہت احتیاط سے کام لیا، مگر وہ اسلام کے علمی عروج کا زمانہ تھا اور یہ اس عروج کا آخری زمانہ تھا۔ قاعدہ ہے کہ جب کسی قوم کی دماغی ترقی رو بہ زوال ہوتی ہے، تو علمی مسائل گورکھ دھندوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہی اس گورکھ دھندے کا حال ہے کہ اس نے کسی زمانے میں فروغ نہ پایا۔ ابن جنی نے تو خود یہ بھی مانا ہے کہ یہ تقلیب اشتقاق کے حدود سے باہر ہے۔(۲۹) مگر پھر بھی اس کا نام **"الاشتقاق الاکبر"** رکھ کر اس کا ایک پورا باب باندھا اور اس میں ہر امر "لطف صنعت و تاویل" سے کام لیا ہے۔ "المبین" کو اسی کا چربہ کہنا چاہیے۔

ابو علی الفارسی نے اس نظریے کی بنیاد رکھی۔ اس کے شاگرد ابن جنی نے اسے "اشتقاق کبیر" کا نام دیا۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ اسے مانا کس کس نے؟ سب سے پہلے خیال ابن حماد جوہری کی طرف جاتا ہے کہ وہ ابو علی کا شاگرد تھا اور ابن جنی کا ہم سبق۔ عربی کا نہایت مستند لغت "الصحاح" جوہری کی تصنیف ہے اور موجود ہے۔ مگر اس نظریے کا اس میں کوئی نشان مشکل ہی سے نظر آتا ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ اس نظریے کو کوئی فروغ نہ ابو علی کی زندگی میں ہوا نہ ابن جنی کی زندگی میں۔ اس کے بعد کے لغویوں نے بھی اس گورکھ دھندے کو نہ مانا، مگر "المبین" کے مصنف کا یہ

ہے کہ

''ابن جنی کے بعد امام رازی، جلال الدین سیوطی اور [illegible] نے بھی اپنی تصانیف میں اشتقاق کبیر اور ان مثالوں کا ذکر کیا ہے۔

غرض یہ نیا مسئلہ نہیں، جسے میں لکھ رہا ہوں، بلکہ قدمائے نحاۃ اور متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا''۔[۴۰] (ا)

یہ کہہ دینا کہ ''فلاں فلاں نے بھی اس کا ذکر کیا ہے'' کافی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ ذکر کیا ہے، تو کس طرح؟ ''المبین'' کے مصنف نے نہ ان تصنیفوں کا حوالہ دیا، نہ ان صفحوں کا جن میں[۴۱] وہ ذکر کیا ہے۔ جن لفظوں میں جلال الدین سیوطی نے ''اشتقاق اکبر'' کا ذکر کیا ہے، اور انھیں بھی سن لیجیے۔

''المزہر'' میں اشتقاق کو بیان کرتے ہوئے [illegible] میں لکھا ہے۔

وهذا هو الاشتقاق الاصغر واما الاكبر فيحفظ فيه المادة دون الهيئة فيجعل ق و ل و و ل ق و ق ل و ل و ق و ل ق و تقاليبها الستة بمعنى الخفة و السرعة و هذا مما ابتدعه الامام ابو الفتح ابن جنّي و كان شيخه ابو علي الفارسي يأنس به يسيراً و ليس معتمداً في اللغة و لا يصحّ ان يستنبط به اشتقاق في لغة العرب و انّما جعله ابو الفتح بياناً لقوة ساعده و ردّه المختلفات الى قدر مشترك مع اعترافه و علمه بانه ليس هو موضوع تلك الصيَغ و ان تراكيبها تفيد اجناساً من المعاني مغايرة للقدر المشترك وسبب اهمال العرب وعدم التفات المتقدمين الى معاني الحروف ان الحروف قليلة و انواع المعاني المتفاهمة لا تكاد تتناهى فخصوا كل تركيب بنوعٍ منها ليفيدوا بالتراكيب و الهيئات انواعاً كثيرة اقتصروا على تغاير المواد حتّى لا يدلوا على معنى الاكرام و التعظيم الا بما ليس فيه شيء من حروف الايلام و الضرب لمنافاتهما اياهما لضاق الامر جداً و لاحتاجوا الى الوف حروف لا يجدونها بل فرّقوا بين مُعتِق و مُعتَق بحركةٍ واحدة حصل بها التمييز بين ضدّين . هذا و ما فصلوه اخصر

والنسب والخفة ولسنا نقول إن اللغة أيضاً اصطلاحية بل المراد بيان أنها وقعت بالحكمة كيف فرضت ففي اعتبار المادة دون هيئة التركيب من مسالك [illegible] ما بيّنت لك وأن ينكر مع ذلك أن يكون بين التراكيب المتحدة المادة معنى مشترك بينها هو جنس لأنواع موضوعاتها، ولكنّ التحيل على ذلك في جميع مواد التركيبات كطلب لعنقاء مُغرب ولم تحمل الأوضاع البشرية إلا على فهوم قريبة غير غامضة على البديهة فلذلك أن الاشتقاقات البعيدة جداً لا يقبلها المحققون۔ [٤٢]

"یہ اشتقاق اصغر ہے جس سے (لغوی) استدلال کیا جاتا ہے، (یعنی جو اشتقاق لغت میں مستند ہے) اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ اس میں مادے کی وضع (ترتیبی) سے قطع نظر کر کے (یعنی حرفوں کی ترتیب کا لحاظ نہ کر کے اور انھیں جیسے چاہا کے جس ترتیب میں چاہیں، رکھیں) مادہ ایک ہی مانا جائے۔ اس طرح پر قول، ولق، وقل، لقو) اس کی چھ (مختلف) ترکیبیں صرف خفت اور سرعت کے معنی رکھتی ہیں اور یہ امام ابو الفتح ابن جنی کی ایجاد ہے اور ان کے استاد ابو علی الفارسی بھی اس کی طرف مائل تھے مگر یہ (اشتقاق) علم لغت میں معتد نہیں اور زبان عرب میں اس طرح کے اشتقاق کا استنباط کرنا صحیح نہیں۔ اسے تو ابو الفتح (ابن جنی) نے اس لیے بیان کیا ہے کہ اپنی قوت اور زور دکھائے کہ وہ یوں کر کے ایسی چیزوں کو جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک مشترک معنی کی طرف (ا) پھیر سکتا ہے، باوجود اس بات کے اعتراف اور علم کے کہ وہ (مشترک معنی) ان صیغوں (مشتقات) کا موضوع نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ان (صیغوں) کی ترکیبیں معانی کے ان اجناس پر مشتمل ہوتی ہیں، جو قدر مشترک کی رو سے ایک دوسرے کے مغایر ہیں۔ اہل عرب نے جو ان مختلف معنوں کو اختیار نہیں کیا اور متقدمین نے جو ان کی طرف التفات نہیں کیا، سو اس کا سبب یہ ہے کہ حرفوں کی تعداد کم ہے اور معنوں کے نوع لاتناہی۔ اس لیے انھوں نے ہر ترکیب کو ایک ہی نوع معنی کے لیے مخصوص کر دیا، تاکہ (حرفوں کی) ترکیبوں اور ہیئتوں سے (معنی کے) انواع شتی مستفاد ہوں

اور اُن دو مادّوں کے تغایر کو اس طرح محدود کر دیتے کہ (مثلاً) کسی ایسے لفظ کو رحم اور تعظیم کے معنوں میں نہ لیتے، جو حروفِ ایلام و ضرب سے بالکل خالی نہ ہوتا کیونکہ یہ دو حروف ان خواص کی نفی کرتے ہیں، تو اس طرح تو معاملہ نہایت دشوار ہو جاتا اور بہ کثرت دوسرے حرفوں کی ضرورت پڑتی جن کا وجود ہی (حروفِ تہجی میں) نہیں، (متقدمین نے ایسا نہیں کیا) بلکہ ایک اکیلی حرکت کی بنا پر بھی ایک مشتق اور دوسرے مشتق میں فرق کیا، جس سے دو مختلف (معنوں) میں امتیاز ہو گیا۔ اور انھوں نے جو کچھ کیا، بہت ٹھیک ہے اور بہت مناسب اور بہت آسانی سے سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ زبان بھی (|) اصطلاحی چیز ہے، بلکہ مقصود اس بات کا بیان کرنا ہے کہ جیسا کہ فرض کیا جاتا ہے، زبان حکمت پر مبنی ہے۔ پس مادّے کا اعتبار بلا لحاظ ترتیب ترکیب کے کرنا زبان میں ایک فساد ڈالتا ہے، جس کی توضیح میں کر چکا ہوں۔ اس لکھنے سے اس بات کا انکار نہیں ہوتا کہ (اشتقاقِ صغیر کے مطابق) جو ترکیبیں ایک ہی مادّے سے ہیں، ان میں ایک مشترک معنی ہوتے ہیں۔ وہ (مادّہ) جنس ہے اور اُس کے موضوعات اُسی (جنس) کے انواع ہیں، لیکن اس حکم کو ترکیبات کے تمام مادّوں پر جاری کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کو تلاش کرے، (بات یہ ہے کہ) لسانی وضع کا اعتماد صرف ایسے ہی مفہوموں پر کرنا چاہیے، جو قریب الفہم ہوں، نہ کہ ان پر جو بہت دور پر مار رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اشتقاقوں کو جو بہت متباعد ہیں، محققین قبول نہیں کرتے"۔

سیوطی کے لفظوں کا ترجمہ ختم ہو گیا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ "اشتقاقِ کبیر" کے مقابلے میں جس چیز کو "اشتقاقِ اصغر" کہتے ہیں، وہ تو ایک مستند چیز ہے، مگر خود "اشتقاقِ کبیر" محققوں کے نزدیک کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ زبان میں ایک فساد پیدا کرتا ہے اور اُس کو عربی زبان میں تلاش کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کی تلاش میں سرگرداں رہے اور ہوا کے سوا کچھ بھی اس کے ہاتھ نہ آئے۔ یہ ہے "المزہر" کا حق۔

مصنف کا یہ کہنا کہ "اشتقاقِ کبیر" کو "قدما نے لکھا اور متاخرین نے اُس کی صحت کو تسلیم کیا" ایک ایسی عبارت ہے، جس پر سمجھ میں نہیں آتا کیا کہا جائے۔ سیوطی کے مفصل اور مدلل بیان سے

یہ پوری طرح معلوم ہو گیا کہ (!) نویں[۴۳] صدی ہجری تک ابن جنی کا یہ اختراع قطعاً مردود رہا اور اسے کسی نے نہیں مانا۔ متاخرین سے آخر کون لوگ مراد ہیں؟ سوا ایک احمد فارس الشدیاق کے کوئی مصنف ایسا نہیں ملتا، جس نے ابن جنی کی رائے کو مانا ہو۔ شدیاق موجودہ زمانے کا آدمی ہے اور اس کی کتاب[۴۴] پہلے پہل ۱۲۸۴ھ میں قسطنطنیہ سے شائع ہوئی۔ قلب و ابدال پر متقدمین کی تصنیفیں کثرت سے موجود ہیں، مگر شدیاق نے سب کو پس پشت ڈال کر قلب و ابدال کے وہی معنی لیے ہیں، جو ابن جنی کی ایجاد ہیں۔ ''المبین'' کے اکثر مقامات کو دیکھ کر یقین ہوتا ہے کہ وہ شدیاق کی کتاب سے ماخوذ ہیں، مگر کہیں حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔ غالباً اس وجہ سے کہ شدیاق کسی شمار میں نہیں اور اسے متاخرین سے بھی بہت بعد کا زمانہ نصیب ہوا تھا۔ مختصر مصنف کا یہ دعویٰ واقعات سے بہت دور ہے کہ ''اشتقاق کبیر'' کی صحت کو متاخرین نے مانا ہے بلکہ بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن جنی کی اس رائے کو سب نے مردود جانا ہے۔

باوجود اس کے ''المبین'' کے مصنف صاحب پروفیسر وٹنی پر سخت غصے کا اظہار فرما کر اس پر تعصب مذہبی اور تجاہل عارفانہ کا الزام دھرتے ہیں:

> ''وٹنی اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہے، لیکن یہاں اس کو لفظوں کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہے۔''(۴۵)

اس کا جواب یہی ہے کہ عربی میں ایسے قلب کو خود علمائے اسلام نے نہیں مانا، بلکہ اسے زبان کا فساد سمجھا (جیسا کہ سیوطی نے شرح و بسط سے بیان کیا ہے)۔ رہا وٹنی بے چارہ یوں مورد ملامت ہے، اصل مقصد یہ ہے کہ لسانیات ایک ایسا فن ہے، جس سے مذہبی تعصب بہت دور ہے۔ اس کا مقصود ہرگز یہ نہیں کہ ایک زبان کی برتری دوسری زبان پر ثابت کی جائے، بلکہ لسانیات کا موضوع تحقیقی امور واقعی نتیجے ہیں، نہ کہ تخیلی امور ہی۔

ابن جنی اور اس کے استاد کے متعلق ایک امر کا اظہار بھی یہاں ضروری ہے۔ ''المبین'' (!) کے ورق میں بعض جگہ ایسی عبارت آ گئی ہے، جس سے خیال ہوتا ہے کہ مصنف ''المبین'' زبان کے مسائل میں بھی معتزلیوں کے مسلک کو کچھ پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے۔[۴۶] مگر وہ شاید اس بات کو بھول گئے کہ جس نظریے پر وہ اپنی کتاب کی بنیاد رکھ رہے ہیں، اس کے بانی بھی یعنی ابو علی اور ابن جنی دونوں کے دونوں معتزلی تھے۔[۴۷]

چھٹے باب کے دوسرے نصف میں (۴۸) معرب اور دخیل کی بحث ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے۔ میں اب ان کی خدمت میں کچھ یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ میدان مطالعے اور غور و فکر کا ہے، نہ کہ متعصبانہ مناظرے کا۔ ''الجین'' کے بعض فقرے ملاحظہ ہوں

> ''اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے۔
>
> اس جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہے۔ جواب یہ دیا جا رہا ہے کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں۔ نہ صرف عبرانی، سریانی یعنی سامی زبانوں سے اس میں لفظ لیے گئے ہیں۔ بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہ گئی۔ جس نے اپنی سخاوت کا ہاتھ عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو۔'' (۴۹)

ان پرجوش فقروں کے استعمال کی حاجت مصنف کو مطلق نہ ہوتی، اگر انھوں نے سیوطی کے یہ الفاظ پڑھے ہوتے۔

قال ابو عبيد القاسم بن سلام: فاما لغات العجم في القرآن فان الناس اختلفوا فيها فروي عن ابن عباس و مجاهد و ابن جبير و عكرمة و عطاء و غيرهم من اهل العلم انهم قالوا في احرف كثيرة انها بلغات العجم منها قوله طه و اليم و الطور و الربانيون فيقال انها بالسريانية و الصراط و القسطاس و الفردوس يقال انها بالرومية و مشكاة و كفلين يقال انها بالحبشية و هيت لك يقال انها بالحورانية قال فهذا قول اهل العلم من الفقهاء (۵۰)

''ابو عبید قاسم بن سلام کہتے ہیں کہ عجمی الفاظ قرآن میں موجود ہیں۔ لوگوں نے اس میں اختلاف کیا تو ابن عباس، مجاہد اور ابن جبیر اور عکرمہ و عطا اور اہل علم کا یہ قول پیش کیا گیا کہ ان کی رائے میں بہت سے لفظ عجمی زبانوں کے ہیں۔ ان (ا) میں سے اللہ پاک کے کلام میں ہیں: **طہ، یم، طور، ربانیین** کی بابت

کہا جاتا ہے کہ سریانی کے (لغت) ہیں اور **صراط، قسطاس، رقیم** و **فردوس** کی نسبت کہا جاتا ہے کہ رومی (یعنی یونانی) ہیں اور **مشکاۃ، کفلین** کی نسبت کہا جاتا ہے کہ حبشی زبان کے ہیں اور **ہیت لک** کی نسبت کہا جاتا ہے کہ حورانی زبان کا لغت ہے۔ (ابو عبید) کہتے ہیں کہ یہ قول ان اہل علم کا ہے۔ جو فقہا میں سے ہیں"۔

یہ قول ان بزرگوں کا ہے، جو نہ تو وہ "اہل شرق" ہیں، جن کے "قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد" نہیں اور نہ ان کے مقلد یعنی یورپی محققین۔ یہ تو رسول عربی ﷺ کے عزیز قریب اور صحابی حضرت عبد اللہ بن عباس h اور ان کے شاگرد ہیں اور وہ حضرات صرف یہی نہیں فرماتے کہ عربی زبان میں کچھ لفظ غیر زبانوں کے ہیں۔ بلکہ ارشاد ہوتا ہے کہ کلام الٰہی میں بھی جسے **عربیاً مبیناً** کہا ہے، کئی عجمی لفظ داخل ہیں۔

مصنف کا یہ خیال کہ یورپ کے علما کی رائے میں "عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں" سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مستشرقین یا مستشرق کسی نے یہ خیال نہیں ظاہر کیا۔

آگے چل کے بعض وہ حروف بتائے گئے ہیں، جو عربی لفظوں میں جمع نہیں ہوتے اور کچھ وہ وزن جو عربی میں نہیں آتے۔ (۵۱) یہ سب وہ ہیں، جن کا ذکر علمائے لغت نے کیا ہے، مگر "المبین" کے مصنف نے اُن کی مدد سے جو استدلال فرمایا ہے، (۵۲) وہ سراسر غلط ہے۔ ایک معمولی استعداد کا آدمی بھی اس استدلال کے سقم کو ذرا سے غور میں معلوم کر سکتا ہے۔ اس پر مصنف کے یہ دعوے ہیں کہ **لجام** اور **مسک** کے متعلق فرماتے ہیں:

"ان دونوں کو عجمی کہنے میں علمائے لغت سے مسامحت واقع ہوئی"۔ (۵۳)

طوالت کے خوف سے یہ بحث یہیں چھوڑی جاتی ہے۔ آئندہ کسی موقع پر معرب و دخیل کے مسائل سے تفصیل (!) کے ساتھ بحث کی جائے۔ اس باب کے باقی ورقوں اور ساتویں باب میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ بھی اسی رنگ میں ہے، جس کا بیان ان صفحات میں آچکا ہے، اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں، مگر ساتویں باب کا ایک نکتہ بھی ہے، جس کی یہ عبارت کچھ سمجھ میں نہیں آئی

> "ایک مختصر حصہ کتاب کا ڈیڑھ مہینے میں مرتب بھی ہو گیا، لیکن اس منزل پر پہنچ کر عربیت کی بے جا عصبیت عربی کے تعلق صداقت سے ایسی دست بردار ہوئی کہ تاتاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں علمی دنیا میں جو کچھ ہوا تھا، تاریخ نے مختصر طور پر

گویا اسے پھر دہرایا۔

مہینوں کا کیا ذکر، سال پر سال گزرتے چلے گئے لیکن تعصب کا جوش نہ کم ہونا تھا،

نہ ہوا، کتاب مکمل رہی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت ان کی نظر نہ آئی"۔ (ملخص)

بہت غور کیا مگر صرف اتنا معلوم ہوا کہ مصنف پر کسی نے ظلم کیا، جس کی یہ شکایت ہے۔ جن لوگوں نے ظلم کیا، وہ "تاتاری" کہے گئے اور ان کے سرگروہ کو "چنگیز خاں" کا خطاب ملا، مگر یہ گروہ اور کس شخص کی طرف اشارہ ہے؟ اس قسم کا طرز بیان بھی تو یہ تحریر میں محمود نہیں اور اگر کسی کے جور و ستم کی شکایت ضروری تھی، تو صاف صاف نام لینے میں کون سا امر مانع تھا۔ مصنف کو یہ بھی خیال کرنا چاہیے تھا کہ ناموں کا مخفی رکھنا ان کی مصلحت کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے کہ اگر بعض لوگ اس عبارت کو پڑھ کر اس کے لکھنے والے سے ہمدردی کریں گے تو بہت سے لوگ یہ بھی خیال کریں گے کہ ممکن ہے کہ وہ ظالم ایک حد تک عادل ہو اور اس کی شکایت بے جا۔

"المبین" کے مصنف کا یہ طرز ادا شکایت کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے، ورنہ عرب تو جو کچھ کہتا ہے، مردانہ وار کہتا ہے۔

(ماہنامہ معارف اعظم گڑھ جلد: ۲۵، شمارہ: ۳، رمضان المبارک ۱۳٤۸ھ مارچ ۱۹۳۰ء)

t t t

حوالہ جات

۱- المبین صفحہ ۷
۲- السیوطی المزہر ۲/۶۰۷۔ ابن جنی نے بھی (الخصائص صفحہ ۲۹) اسی طرح لکھا ہے۔
۳- المبین صفحہ ۸
٤- المبین صفحہ ۸
۵- المبین صفحہ ۱۱
۶- المبین صفحہ ۱۲
۷- المبین صفحہ ۸۱
۸- المبین صفحہ ۱۸
۹- اس بحث کا ماخذ شیخ احمد فارس الشدیاق کی تصنیف "سر اللیال" ہے لیکن تعجب ہے کہ "المبین" میں نہ تو

اس کی کتاب کا حوالہ نہیں دیا گیا۔

۱۰- یاقوت ارشاد الاریب /۱۸۲

۱۱ الکشاف مطبوعہ کلکتہ صفحہ ۱۰۷۸

۱۲ المبین صفحہ ۱۶

۱۲- المبین صفحہ ۱۲۳، ۱۲۵

۱۴- "المبین میں اس لفظ کو کلہ لکھا ہے مگر یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے آیتہ ہونا چاہیے۔

نوٹ یہ حصہ سابقہ طباعتوں سے متعلق ہے۔ اس کی طباعت میں تصحیح کردی گئی ہے۔ ادارہ

۱۵- لسان العرب /۹-۱۹۸

۱۶- ابو اسحٰق ابراہیم بن محمد بن السری الزجاج المتوفی ۳۱۰ھ بصری اہل لغت میں سے تھا اور المبرد کا شاگرد۔ دیکھو الفہرست صفحہ ۶۰، ابن خلکان ۱۲

۱۷- ابو حنیفہ احمد بن داؤد الدینوری المتوفی ۲۸۲ھ ابن السکیت کا شاگرد تھا۔ دیکھو الفہرست صفحہ ۷۸، کشف الظنون ۵/۱۶۲

۱۸- ابو زکریا یحییٰ بن زیاد الفراء المتوفی ۲۰۷ھ لغت و نحو کا امام تھا اور الکسائی کا شاگرد۔ دیکھو معارف ابن قتیبہ صفحہ ۲۷۰، الفہرست صفحہ ۶۶، ابن خلکان ۸۰۸

۱۹- مجاہد بن جبیر تابعین میں سے تھے اور حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگرد۔ ۱۰۱ھ میں تراسی برس کی عمر میں وفات پائی۔ دیکھو تہذیب الاسماء صفحہ ۵۱۰

۲۰- لسان العرب /۱۹۹

۲۱- لسان العرب /۲۵

۲۲- المبین صفحہ ۳۷

۲۳- المبین صفحہ ۲۸، ۱۰، نیز کتاب کے بعض اور مقامات میں

۲۴- المبین صفحہ ۴۴

۲۵- المبین صفحہ ۵۲

۲۶- المبین صفحہ ۵۳

۲۷- المبین صفحہ ۵۳-۴

۲۸- دیکھو ابن درید کتاب الاشتقاق ۲۷، ابن قتیبہ ادب الکاتب ۱۱۲ [illegible] حتیٰ کہ صاحب "المبین" کا قول ہے مکارم صوت کے متعلق کہتا ہے

و بالاعلى وجه صلح و [illegible] صحیح ہے اور یہی مذہب مقبول۔

(دیکھو الخصائص صفحہ ۴۵)

۲۹- حوالہ چھٹے باب کے ذیل میں ملاحظہ کریں۔

۳۰- المبین صفحہ ۵۸

۳۱ مثلاً صفحہ ۶۲

۳۲- الفہرست صفحہ ۸۷، ابن خلکان ج ۱ ۴۲۳

۳۳ الفہرست صفحہ ۶۴، یاقوت ارشاد الاریب ۶/۲۶۷ و ۹/۲، ابن خلکان ج ۱ ۱۶۲

۳۴ یاقوت ارشاد الاریب ۶/۲۶۶

۳۵- عربی لغت کی سب سے پہلی کتاب۔

۳۶- ابن جنی الخصائص ج ۱-۵۲۵

۳۷- یہ لفظ غالباً اَلنّالَۃ ہے غلطی سے النالہ چھپ گیا ہے۔

دوسرے طبع میں "النالۃ" ہی ہے۔ (دیکھو ۲/۱۲۴ مطبوعہ دار الہدیٰ للطباعۃ و النشر، بیروت لبنان)

۳۸- ابن جنی الخصائص ج ۱/۵۲۶

۳۹- الخصائص صفحہ ۱

۴۰- المبین صفحہ ۱۱۱

۴۱- امام رازی نے "تفسیر کبیر" کی پہلی جلد میں صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک اشتقاق اکبر کا ذکر ضرور کیا ہے مگر یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے اس کی صحت کو مان لیا ہے بلکہ انھوں نے اس کی خرابیوں کی طرف توجہ دلائی ہے۔

(دیکھو ۱/۸، المسئلۃ الرابعۃ

اسی طرح ۲۲/۱۶ پر اس نظریے کو کس باطل و مہمل ثابت کیا ہے کہ ایک لفظ دوسرے سے مشتق کیا جائے۔

امام زمخشری کی "مفصل" تک میں اس کا ذکر نہیں۔ "اساس البلاغۃ"، "المستقصیٰ" میں کہیں اس کا ذکر نہیں۔ "کشاف" میں بھی اس کا ذکر نہیں۔

جلال الدین سیوطی نے جو کچھ لکھا ہے وہ اوپر نقل کر دیا گیا ہے۔

۴۲- سیوطی، مزہر ۱/۵-۱۶۴

۴۳- سیوطی ۸۴۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۹۱۱ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیف "المزہر فی علوم اللغۃ و انواعہا" ایک نہایت جامع کتاب ہے جس میں نویں صدی ہجری تک کے ماہرین کے اقوال درج ہیں۔

۴۴- سر اللیال فی القلب و الابدال

۴۵- المبین صفحہ ۱۱۲

۴۶- المبین صفحہ ۷۰

۴۷ سیوطی، مزہر ۱/٦
۴۸ المبین صفحہ ۱۱۴، ۱۳۲
۴۹ المبین صفحہ ۱۱۵
۵۰ سیوطی، المزہر ۱/۱۳۰
۵۱ المبین صفحہ ۱۱۸
۵۲ المبین صفحہ ٤ ۱۲۰
۵۳۔ المبین صفحہ ۱۲۰
۵۴۔ المبین صفحہ ۱٦۸
*۔ ڈاکٹر عبدالستار صدیقی مرحوم اپنے ایک خط بنام امتیاز علی عرشی میں لکھتے ہیں

"میرے تبصرے کے اخیر صفحے میں ایک تلمیح ہے، جسے شاید آپ معلوم نہ کر سکیں۔ اس لیے یہاں اُسے واضح کیے دیتا ہوں۔ صاحب زادہ آفتاب احمد خاں مرحوم نے اپنی وائس چانسلری کے زمانے میں ذرا دار و گیری کی تھی۔ "چنگیز خاں" مولوی سیّد سلیمان اشرف نے (خدا اُن کی مغفرت کرے) صاحب زادے صاحب کا نام رکھا تھا"۔

(نقوش، خطوط نمبر، لاہور، اپریل تا مئی ۱۹٦۸، شمارہ ۱۰۹، ۱۱۰، جلد ۲۲، صفحہ ۴۲)

* * *

(۱)

جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی (پی ایچ ڈی، پروفیسر الہ آباد)
کے
تعقب وتبصرہ پر ایک تنقیدی نظر

—مولانا اکرام اللہ خاں صاحب ندوی—
معاون اردو مسلم ایجوکیشنل کانفرنس

جناب ڈاکٹر صاحب نے مولانا حاجی سید سلیمان اشرف صاحب کی نو تالیف "کتاب المبین" پر معارف کے گذشتہ پرچہ میں تبصرہ فرمایا ہے۔ یہ طویل الذیل مضمون ۲۶ صفحہ پر ختم ہوا ہے جس میں کتاب پر تبصرہ کے علاوہ اس میں اور کچھ بھی ہے، جس کی توقع ہم کو ڈاکٹر صاحب جیسے شخص سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ اگر اس تبصرہ میں دل شکن استہزا سے کام نہ لیا جاتا، تو اچھا تھا۔ ہم کوشش کریں گے کہ اپنی تنقید نفس مسئلہ تک محدود رکھیں۔ تنقید میں ہم نے تبصرہ نگار کی ترتیب کو ملحوظ میں رکھا ہے۔

صفحہ ۲۰ کے ذیلی نوٹ میں ڈاکٹر صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

> "امام رازی نے تفسیر کبیر کی پہلی جلد میں صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک اشتقاق اکبر کا ذکر ضرور کیا ہے، مگر یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے اس کی صحت کو مان لیا ہے، بلکہ انھوں نے اس کی تردید کی طرف توجہ دلائی ہے۔ (دیکھو ۸/۱ المسئلۃ الثالثہ) اسی طرح ۲۳/۱ پر اس نظریے کو "سعی باطل" اور (۱) "عمل ضائع" کہا ہے کہ ایک لفظ دوسرے سے مشتق کیا جائے"۔

اس کے بعد صفحہ ۲۲ پر ارشاد ہوتا ہے

> "سیوطی کے مضمون کا ترجمہ اوپر دے دیا گیا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اشتقاق کبیر کے مقابلے میں جس چیز کو اشتقاق اصغر کہتے ہیں، وہ تو ایک مستند چیز ہے، مگر خود اشتقاق اکبر محققوں کے نزدیک کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ زبان میں ایک فساد پیدا کرتا

ہے اور اس کو عربی زبان میں تلاش کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کی تلاش میں سرگرداں رہے اور ہوا کے سوا کچھ بھی اس کے ہاتھ نہ آئے۔ یہ ہے "المیس" کا معنی"۔

گذارش پہلی گذارش یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں جہاں تک الفاظ کا بدل کر با معنی رہنا ہے۔ اس حد تک اس کی صحت کا معیار لغت کی کتابیں ہیں۔ کسی ثلاثی لفظ کو لے کر اشکال ستہ کی طرف منقلب کیجیے، اس کے بعد ان الفاظ کے معانی لغت میں تلاش کیجیے۔ صحیح طریق عمل یہی ہے۔ اس سے کیا بحث کہ متقدمین یا متاخرین نے اس کو تسلیم کیا ہے یا نہیں؟

اس لیے کہ یہ ظاہر ہے کہ اگر ثلاثی کے حروف کو منقلب کریں، تو اس کی چھ صورتیں ہوں گی۔ واقعہ یہی ہے خواہ کوئی مانے یا نہ مانے۔ آپ کسی زبان کے سہ حرفی لفظ کو لے کر دیکھ لیجیے۔ اب رہی یہ بحث کہ اس الٹ پھیر کے بعد وہ با معنی بھی رہے گا یا نہیں؟ تو لغت کی کتابیں موجود ہیں، ان میں تلاش کیجیے۔ اگر وہاں معنی موجود ہیں، تو پھر کسی کے انکار سے کیا معنی؟ اور اگر نہیں موجود ہیں تو پھر کسی کے اقرار سے کیا حاصل؟

دوسری گذارش یہ ہے کہ "المیس" نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اشتقاق اکبر اس بنا پر صحیح ہے کہ ابن جنی نے ایسا لکھا ہے۔ بلکہ اس کے ثبوت میں چند ایسے الفاظ پیش کیے ہیں، جن کی چھ شکلوں میں سے پانچ کے معنی متحد ہیں اور ایک کے ضائع۔ اس کے علاوہ اس سے زیادہ ایسے الفاظ پیش کیے ہیں، جن کی چھ کی چھ شکلیں مستعمل متحد ہیں۔ کیا اثبات دعویٰ کے لیے اتنی مثالیں کافی نہیں؟

تیسری گذارش یہ ہے کہ اگر مولف مکرم یہ فرمایا جائے کہ اعتراض ہوئے کے کس حصہ پر ہے؟ کیا (۱) ثلاثی کے ٦ اشکال ہونے پر یا اس کے با معنی رہنے پر یا اس پر کہ ان اشکال ستہ میں ایک مشترک معنی پیدا نہیں ہوتے۔ اول الذکر دو صورتوں کا جواب اوپر عرض کیا گیا، لیکن اس سلسلہ میں اس قدر اور گذارش ہے کہ چھ یا پانچ شکلوں کے با معنی رہنے کی مثالیں زیادہ ہیں، پھر اس کے بعد درجہ بدرجہ ۴، ۳ اور ۲ کے با معنی رہنے کی۔ البتہ ایسی صورت کہ جس میں ایک ہی شکل معتبر اور بقیہ پانچ متروک یا ضائع ہوں، تو اس کے مواقع کم ہی ہیں، جن کو اشتقاق اکبر کے مصنف نے لکھ دیا ہے۔ (۱)

اب ان الفاظ کے علاوہ اگر کچھ اور الفاظ ایسے پیش کیے جائیں، جن کے ایک معنی معتبر اور

پانچ صائع ہوں اور وہ الفاظ عربی ہوں۔ تو ان کی تعداد اتنی کم ہوگی کہ [illegible] دوم میں آ جائیں گے۔

غرض اب تجزی کی صورت پر اعتراض کی گنجائش رہ گئی۔ یعنی اس امکان کی نفی کہ وہ الفاظ جو مقلوب و بامعنی ہیں، ان میں نفس معنی کا اشتراک قرار دینا ممکن نہیں۔ بلکہ محال ہے۔ یہ اس بنیاد پر کہ کوئی چیز بھی فرض کر لیجیے، وہ ممکن ہوگی یا واجب یا ممتنع۔ صورت موجودہ میں امکان کی تو نفی کی گئی تو جیہ وجوب کا کوئی موقع نہیں۔ اس لیے محال ہی سمجھنا چاہیے۔ لیکن بایں ہمہ مصنف "المبین" کے دعوے کو کوئی ٹھیس نہیں پہنچتی، وہ اپنی جگہ پر قائم ہے۔ وہ امکان کے قائل ہیں، آپ امتناع کے۔ اگر اس معاملہ میں میں آپ کا ہم نوا بن جاؤں، تب بھی الفاظ کا مقلوب ہو کر بامعنی رہنا تو اپنے موقع پر مسلم ہے اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے۔ لغت کی کتابیں اس کی بہترین شاہد ہیں۔ تبصرہ کے صفحہ ۱۶ سے ۲۳ تک کے متعلق اس قدر عرض کرنا کافی ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر جستہ جستہ مقامات سے "المبین" کے اقتباسات نقل کر دیے جائیں، تاکہ جن اصحاب نے "المبین" کا مطالعہ نہیں کیا، وہ بھی یہ معلوم کر سکیں کہ اشتقاق کبیر کی بحث "المبین" میں کیوں کی گئی اور مصنف کا اس سے کیا مقصد ہے؟

ملاحظہ ہو المبین صفحہ ۹۶

> "صغیر میں مادۂ مشتق منہ سب میں موجود ہے۔ کلمات ماضی، مضارع، ظرف وغیرہ مشتق ہیں، لیکن کبیر (ا) میں موضوع یعنی بامعنی ہونا بمنزلہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات مشتق ہیں۔ گویا صغیر میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے اور کبیر میں بمعنی اصطلاحی، جس کا مقصد یہ ہے کہ جب حروف کی ترکیب و ترتیب اس مرتبہ تک پہنچ جائے کہ اس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو، تو اب اگر ان حرفوں کی ترتیب بدل بھی جائے، تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا بامعنی موضوع ہونا ایسا مستحکم ہو گیا ہے کہ اب بھی کسی معنی پر اس کی دلالت ہو رہی ہوگی۔ تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ موضوع بامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی مہمل ہو جائے۔ اشتقاق صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں، ایسے ہی اشتقاق کبیر میں مطلق بامعنی ہونا

سب میں مشترک ہوگا"۔

اس کے بعد مصنف نے لفظ **قصر** کی مثال دے کر با معنی لکھا کہ ان پانچ مواقع کا ذکر کیا ہے جہاں الفاظ کی تقلیب یا تو ہوتی نہیں یا شکل تحسین قبول نہیں ہوتی اور بعد ازاں مواقع خمسہ لکھا ہے

"بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا اور با معنی رہے گا، پھر ان سب کے ایسے معنی قرار دیے جاسکیں گے، جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ بھی گزر چکا کہ اشتقاق کا صحیح مصداق فی الحقیقت اشتقاق صغیر ہی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ایک مادہ سے دوسرا لفظ ماخوذ ہوتا ہے۔ لیکن اشتقاق کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں، نہ باعتبار وضع مشتق ہے۔ اس لیے کہ **قصر** **رقص** سے ماخوذ ہے، نہ **رقص** **قصر** سے بلکہ ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے"۔

اب صفحہ ۱۰۸ ملاحظہ کیجیے، صاحب "المبین" لکھتے ہیں:

"اس ذیل میں ثلاثی میں سے ۳۳ مادوں کی شکل بدل کر دکھائی ہے، جن کی حقیقت یہ کہ ہم دو سو الفاظ ایسے لکھ دیے گئے کہ جن میں اشتقاق کبیر جاری ہے۔ اس لیے کہ اگر **عکس** کی چھ شکلیں ہوتی ہیں تو (ا) اس کی کوئی نہیں، جو **عکس** کی چھ شکلیں کہی جائیں یا **عکس** کے متعلق یہ جو کہا نہ کیا جائے۔ یہ اس لیے کہ باعتبار وضع اشتقاق ستہ میں سے نہ کوئی ماخذ یا مشتق منہ ہے، نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس لوٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایا جانا لغۃً مستعمل ہے"۔

اب صفحہ ۱۱۱ دیکھیے

"جو اشارہ کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اشتقاق کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ نتیجہ تعداد الفاظ کی ذرا سی ہی ہے، جو اشکال ستہ قبول کرتی ہیں اور ان کے معانی لغات متداولہ میں پائے بھی جاتے ہیں، لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں، بقیہ دو یا ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں، لیکن باعتبار وضع بے معنی وہ بھی نہیں ہیں۔ ان کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ انہی معنی میں ان سے

فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ ہمیشہ قاعدہ و ضابطہ میں کثرت کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ قلیل تعداد، شاذ و نادر کے ذیل میں آجاتی ہے"۔

اب اسی سلسلہ میں صفحہ ۱۱۲ بھی پڑھ لیجیے، جہاں رباعی و خماسی سے اشتقاق کبیر پر بحث کی گئی ہے:

> "ثلاثی کے جملہ کلمات میں اشتقاق کبیر کا عمل ہوگا اور چھ اشکال کے معانی لغت متداولہ میں مل جائیں گے تقریباً سو میں پچانوے۔ لیکن رباعی کی شکلیں چوبیس ہوں گی اور خماسی کی ایک سو بیس، مگر رباعی کی اشکال مقلوبہ کثرت سے متروک ہوں گی۔ پانچ چھ اور سات شکلوں سے زیادہ کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ بہ مشکل دو ایک صورتیں مستعمل المعنی ہوں، یہاں سب کی سب متروک ہوں گی۔ اس ترک کی بھی علت وہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا ترکیب دینا سہولت ادا کے منافی جانتے ہیں۔ اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول و مستعمل ہو جائیں تو پھر انہی الفاظ مقلوب سے رباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہو جاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آجاتا۔ (ا) اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی وزن ہی نہیں آتا، یعنی کوئی مصدر اور فعل ایسا نہ ہوگا جس کے حروف اصلیہ پانچ ہوں"۔

ان مندرجہ بالا عبارات کے نقل کرنے کے بعد یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ "المبین" نے یہ کہاں کہا ہے کہ اشتقاق کبیر حقیقی معنی میں اشتقاق ہے؟ نیز یہ کہاں کہا ہے کہ اشکال مقلوبہ میں باہم مشتق اور مشتق منہ کی نسبت ہے۔ بلکہ ہر جگہ اس کی نفی کی ہے اور بار بار صاف و واضح الفاظ میں ماخذ و ماخوذ یا مشتق و مشتق منہ ہونے سے انکار کیا ہے۔ جیسا کہ صفحہ ٩٦، ٩٨، ١٠٨ کی منقولہ عبارتوں سے واضح ہوا۔

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب الفاظ مقلوبہ میں مشتق و مشتق منہ کی نسبت نہیں، تو پھر اس بحث سے کیا فائدہ؟ اس کا جواب مصنف "المبین" کے الفاظ میں یہ ہے کہ

> "اس الٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے"۔

صفحہ ١٠٨ کی عبارت منقولہ کے سلسلہ میں یہ فقرہ اوپر آچکا ہے۔

علامہ سیوطی m کی تحقیق:

سیوطی m نے اشتقاق کبیر کے بیان کرنے کے بعد الفاظ مقلوبہ کو مشتق بہ مشتق منہ قرار دیئے اور اس بحث میں انہوں نے اشتقاق کو حقیقی معنی میں لے کر قاعدہ اشتقاق کو جاری کرنے میں جو خرابیاں ہیں، بے شبہ ان کو مدلل و مفصل طریقہ سے بیان کیا ہے۔ لیکن "المبین" کی عبارتیں نقل کر دینے کے بعد اب یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ سیوطی کا یہ بیان درحقیقت مصنف "المبین" کی تائید ہے اور تائید بھی مدلل۔

البتہ اگر سیوطی خیال مذکور کا انکار کرتے یا یہ کہتے کہ الفاظ مقلوب ہو کر بے معنی ہو جاتے ہیں یا یہ کہتے کہ الفاظ کا بدل دینے کے بعد با معنی رہنا کچھ عربی زبان کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ دوسری زبانوں میں بھی ایسا ہوتا ہے یا یہ کہتے کہ لفظ بدل کر اگر با معنی رہ جائے، تو لفظ و معنی ربط کے لیے یہ درستی و استحکام کی دلیل نہیں، تو البتہ مصنف "المبین" یا ابن جنی کا رد و ابطال ہوتا۔

صاف ظاہر ہے کہ علامہ سیوطی کا مقصد یہ ہے کہ اشتقاق صغیر تو حقیقی معنی میں اشتقاق ہے۔ اس لیے قدماء نے (1) سے اختیار کر کے اس کے لیے قواعد و ضوابط بنائے۔ مگر اشتقاق کبیر چونکہ حقیقی معنی میں اشتقاق نہیں، اس لیے یہاں اشتقاق کا قاعدہ جاری کرنا اور اس سے مقصد حاصل کرنا عنقائے مغرب کی جستجو ہے۔ اس ساری بحث کے مطالعہ سے بخوبی ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو کچھ مصنف "المبین" نے کہا ہے، علامہ سیوطی بھی وہی کہتے ہیں۔

امام رازی کا بیان (تفسیر کبیر ۹۰۸/۱ مسئلہ ثانیہ):

امام رازی نے یہ بیان کیا ہے کہ اشتقاق اصغر تو سہل ہے، متعارف ہے، مالوف ہے، لیکن اشتقاق اکبر صعب ہے، دشوار ہے اور اس کے وجوہ بھی بیان کیے ہیں، جو صاحب "المبین" نے لکھے ہیں، مثلاً خماسی کی شکلوں کا خال خال با معنی ہونا، رباعی کی اشکال میں با معنی کم اور متروک و ضائع زیادہ وغیرہ ذلک، پھر ثلاثی کی چھ شکلوں میں سے بعض کا متروک ہونا، جیسا کہ "المبین" نے بھی لکھا ہے، لیکن اس کی خرابیوں کا کہیں ذکر نہیں۔ دشواری اور خرابی ہم معنی نہیں، لیکن ان دشواریوں کے تذکرہ کے باوجود امام رازی لکھتے ہیں:

ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية

یعنی باوجود ان دشواریوں کے جس قدر بھی ازروئے اشتقاق اکبر ممکن ہو، دو لغوی مباحث میں کلام کی تحقیق کا انتہائے کمال ہے۔

اس فیصلے کے بعد مسئلہ ثالثہ میں لفظ **کلمہ**، مسئلہ خامسہ میں لفظ **قول**، مسئلہ سابعہ میں لفظ **لغۃ**، مسئلہ تاسعہ میں لفظ عبارات، ان سب کا اشتقاق کبیر کر کے اپنے فیصلے پر شہادات پیش کر دی ہے۔ لطف یہ کہ مسئلہ سابعہ میں ابن جنی کی اس فروگذاشت کا تذکرہ کر دیا ہے کہ اس نے لفظ **لغت** اشتقاق کبیر کر کے معنی نہ بتائے

قلت ابن جنی قد اعتبر الاشتقاق الاکبر فی الکلمة و القول و لم یعتبره ههنا و هو حاصل فیها

یعنی میں کہتا ہوں کہ ابن جنی نے اشتقاق اکبر کا لفظ کلمہ و قول میں تو اعتبار کیا اور یہاں یعنی لفظ **لغت** میں اس کا اعتبار نہ کیا، حالانکہ وہ یہاں حاصل ہے۔

مباحث لغویہ میں نہایت قصوی کی بنا پر چار لفظوں کا اشتقاق اکبر کرنا، الفاظ مقلوبہ میں معنی مشترک قائم کرنا، ابن جنی کی فروگذاشت پر توجہ دلانا کیا دلیریوں کا اظہار کرتا ہے؟

تفسیر کبیر امام رازی (۲۲/۱)

اس باب کو کوئی تعلق اشتقاق صغیر اور اشتقاق کبیر سے نہیں ہے۔ یہاں اسم جنس اور اسم مشتق کے مقام مذکور ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: (۱)

اسماء الاجناس سابقة بالرتبة علی الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع علی الاسم المشتق منه فلو کان اسمه ایضاً مشتقاً لزم اما التسلسل او الدور و هما محالان فیجب الانتهاء فی الاشتقاقات الی اسماء موضوعة جامدة فالموضوع غنیّ عن المشتق و المشتق محتاج الی الموضوع فوجب کون الموضوع سابقاً بالرتبة علی المشتق و یظهر بهذا ان هذا الذی یحتال اللغویون و النحویون من السعی البلیغ فی ان یجعلوا کل لفظ مشتقا من شیء آخر سعی باطل و عمل ضائع

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسمائے مشتقات کی انتہا اگر اسم جامد پر نہ ہو، بلکہ جامد کو بھی کسی کا مشتق اسم مشتق کے مشتق کیا جائے، تو یا دور لازم آئے گا یا تسلسل اور یہ دونوں محال۔ پس مشتق کا جامد

پر منطبق ہو جانا ضروری ہے اور نحویوں لغویوں کا ہر لفظ کو کسی دوسرے لفظ سے مشتق بنانا سعی باطل عمل ضائع ہے۔

تبصرہ کے صفحہ ۲۴ پر دوسری بحث کا آغاز ڈاکٹر صاحب نے اس طرح کیا ہے

''چھٹے باب کے دوسرے نصف میں (صفحہ ۱۱۵ تا ۱۳۲) معرب و دخیل کی بحث ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے۔ میں ان کی خدمت میں پھر ایک بار عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ میدان مطالعے اور غور و فکر کا ہے نہ کہ متعصبانہ مناظرہ کا۔ ''المبین'' کے بعض فقرے ملاحظہ ہوں

''اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے ...... الخ۔

ان پر جوش فقروں کے استعمال کی حاجت مصنف کو مطلق نہ ہوتی، اگر انھوں نے سیوطی کے یہ الفاظ پڑھے ہوتے ...... الخ'' (۱)

اس کے جواب میں گذارش ہے کہ تفسیر کبیر'' اور ''المزہر'' میں جو کچھ بھی ہے، اس کا فیصلہ تو عربی داں ہی کر سکتے ہیں اور وہ بھی اس وقت جب یہ کتابیں ان کے پیش نظر ہوں، لیکن یہاں تو ڈاکٹر صاحب نے مصنف ''المبین'' کے جو الفاظ نقل فرمائے ہیں، وہی بحث کا تصفیہ کرنے کے لیے کافی ہیں یعنی مصنف ''المبین'' عربی زبان کا غیر زبانوں سے بننا تسلیم نہیں کرتے ہیں، نہ یہ کہ غیر زبان کا کوئی لفظ عربی زبان میں نہیں ہے۔ اس کے متعلق میں کچھ نہیں جانتا کہ مصنف ''المبین'' کا مطالعہ کس حد تک وسیع ہے، البتہ یہ جانتا ہوں کہ جناب ڈاکٹر صاحب نے ''المبین'' کا غور سے مطالعہ نہیں فرمایا، ورنہ کم از کم یہ اعتراض تو نہ کرتے۔

مزید اطمینان کے لیے میں ''المبین'' (۲) سے عبارت کا ایک ٹکڑا نقل کرتا ہوں، جس سے بخوبی واضح ہو جائے گا کہ اس کے متعلق مصنف ''المبین'' کا کیا خیال ہے۔ وہ لکھتے ہیں

''واقعہ یہ ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا، یہ دونوں حقیقتیں جداگانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجمی الفاظ

مستعمل ہیں، اسے ہر شخص جانتا ہے۔ یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے، نہ انوکھی بات۔ ''نحو میر'' پڑھنے والا بھی جو سلسلۂ نحو کی مختصر ابتدائی کتاب ہے، یہ جانتا ہے کہ من جملہ اسباب منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے۔ اگر عربی میں کوئی لفظ عجمی مستعمل نہ ہوتا، تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجمی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کل زبانوں کو عجمی کہا جاتا ہے، خواہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا ہندی۔ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہ سب عجمی ہیں''۔

اس عبارت کو پڑھنے کے بعد ''المبین'' کی وہ عبارت پڑھیے، جو ڈاکٹر صاحب نے نقل کی ہے۔ کیا اس کے بعد بھی ڈاکٹر صاحب کا یہ بیان لائق تسلیم ہے کہ

''مصنف ''المبین'' نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے''۔

اس امر کا فیصلہ اب ناظرین کے ہاتھ ہے۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب تبصرہ کے صفحہ ۵ پر ارشاد کرتے ہیں:

''صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۲۲ تک صفات حروف سے بحث ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عربی زبان کی ہر منفرد آواز بھی ایک معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس بحث میں اس قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہے کہ عربی زبان بالکل ایک مصنوعی چیز معلوم ہوتی ہے''۔

اس کے بعد صفحہ ۷ پر ارشاد ہوتا ہے:

''تعجب کی بات ہے کہ سیبویہ جیسے محقق کو ذرا بھی شبہ نہ ہوا کہ آوازوں کی صفات کے وہ جو نام رکھا ہے، وہ ان لفظوں کے معنوں کی طرف رہبری کر رہے ہیں، جن میں وہ آ گئی ہیں۔ عربی لغت کی اس عجیب خصوصیت کو سیبویہ نے نہیں پہچانا، تو خیر! اس کے استاد خلیل عروضی نے شعر کی لے کو تاڑ کر بحریں تو قائم کر دیں، مگر حرفوں کے نغمے کو وہ بھی نہ پہچان سکا''۔

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کے متعلق بادب گذارش ہے کہ مصنف ''المبین'' نے تو صاف

لکھ دیا ہے کہ اس کی بنیاد سیبویہ خلیل ہی نے رکھی ہے۔ ملاحظہ ہو

> "جب برکات اسلام نے اس بحرِ فیض کی لہروں کو عجمیوں تک پہنچایا، اس وقت اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اہلِ عجم کو درسِ عربی کے ساتھ زبان کے اس نظم و خوبی کو بھی سمجھایا جائے، چناں چہ سیبویہ خلیل نے اس تعلیم کی بنیاد رکھی، ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی، جسے جلال الدین سیوطی کی توضیح و تشریح نے نگارستان بنا دیا"۔ (۲)

مصنف "المبین" کے بیان کی تصدیق ملاحظہ ہو۔

وقد عقد ابن جنّي في الخصائص باباً لمناسبة الألفاظ للمعاني وقال هذا موضع شريف نبّه عليه الخليل وسيبويه وتلقّته الجماعة با

لخ[۴] (ا)

اور ملاحظہ کیجیے۔ امام رازی (**المسئلة التاسعة والعشرون**) مسئلہ میں چند الفاظ "خصائص" کے کو ذکر فرماتے ہیں۔

ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جنّي في الخصائص[۵]

یعنی اس باب میں جو مسئلہ مذکور ہوا، اس کی مثالیں بہت ہیں، جسے ابن جنی نے "خصائص" میں لکھا ہے۔

اب ذرا "خصائص" کا بیان بھی سن لیجیے۔ ابن جنی **باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني** سیبویہ خلیل کے بتائے ہوئے اصول کو بنیاد قرار دے کر نہایت تفصیل و وضاحت سے قریباً ۱۶ صفحوں میں گوناگوں مثالوں سے اس حقیقت کو سمجھا کر کہتا ہے

ومن ذلك قولهم خضم وقضم فالخضم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء والقضم للصلب اليابس فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب والقاف لصلابتها لليابس الخ[۶] **(ملخصاً)**

یعنی نرم چیز مثلاً ترے ککڑی کے کھانے میں تو خضم کہتے اور ہر خشک سخت چیز ہے تو قضم کہتے۔ خا حرف رخو ہے اور قاف شدید اور ظاہر ہے کہ رخو کی مناسبت نرم و تازہ سے ہے اور قاف کی صلابت خشک سخت سے۔

مصنف "المبین" نے صفحہ ۳۱، ۳۲ میں جو الفاظ اور اُن کے معانی کی مناسبت بیان کی ہے، وہ سب "خصائص" میں، "[illegible] باب بعض تقریبیہ" میں موجود ہیں۔ "خصائص" میں ان کے سوا اور بھی مثالیں ہیں اور بہت ہیں۔

ہاں! یہ ضرور ہے کہ ان مثالوں کو، غیر مصنف نے استقرا سے ایک قاعدہ کی صورت سہولت مشق کے خیال سے بنا کر پیش کر دی۔ اب یہ عرض ہے کہ اگر سیبویہ، خلیل نے کوئی بنیاد اس کی نہیں رکھی، تو غلط انتساب کا الزام ابن جنی پر ہے، جو اس غلط انتساب کو نہ فخر الدین رازی نے جانا، نہ سیوطی نے۔ (1) ان دونوں کے بعد کسی تیسرے کا نام لینا کیا ضروری ہے!

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب تبصرہ کے صفحہ ۷۸ پر ارشاد فرماتے ہیں۔

> "تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں اور یہ صفت مختص "ش" میں نہیں۔ بلکہ "ز" میں بھی پائی جاتی ہے۔ علاوہ اس کے خود "ش" کی صفت علاوہ تفشی کے رخاوت بھی بتاتی ہے۔ پس "ش" کو خاص کر حرف تفشی بتانا (المبین صفحہ ١٦) درست نہیں"۔

اس کے متعلق گذارش ہے کہ مخارج وصفات سے بحث کرنا در حقیقت فن تجوید و قراءت کا موضوع ہے۔ صرف کی کتابوں میں عموماً اور بعض نحو ولغت کی کتابوں میں بھی اس سے بحث کی جاتی ہے۔ لیکن یہاں تو صرف استقصا نہیں پایا جاتا۔ مناسب تو یہ ہے کہ صفات مخارج حروف کے متعلق جو کچھ کہا جائے، وہ ہمیشہ تجوید کی مستند کتابوں سے کہا جائے یا اگر صرف ولغت ہی کی کتابوں سے کہنا ہے تو اس مقام کا حوالہ دینا چاہیے، جہاں صفات مخارج کا بیان ہو۔ علم کے قواعد سے صفات حروف ثابت کرنا اصل مسئلہ کو گم کر دینا ہے۔

ڈاکٹر صاحب تفشی کے معنی "بھرپور" فرماتے ہیں اور "المبین" میں "پھیلنا، بکھرنا" لکھا ہے۔ جب دونوں نے لفظ کے معنی جدا جدا لیے ہیں، تو پھر اعتراض کہاں رہتا ہے؟ لفظ [illegible] کو صرفی معتل کہے گا اور نحوی صحیح۔ اس لیے کہ دونوں کے یہاں صحیح کے معنی مختلف ہیں۔ فلسفی جب "فعل" کہے گا، تو یہ لفظ بالقوۃ کا مرادف سمجھا جائے گا۔ جس سے زمانہ حال مراد ہوگا۔ لیکن منطقی جب کہے گا، تو اس سے مراد تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک یعنی ماضی، حال اور استقبال۔ منطقی کلمہ کہے گا، اور اس سے مراد فعل ہوگا یعنی اسم و حرف کا قسیم۔ لیکن نحوی کلمہ کہے گا اور اس سے مراد لفظ مفرد

بامعنی ہوگا، جس کی قسمیں اسم، فعل، حرف ہیں۔ غرض اعتراض تو جب ہوتا، جب کہ دونوں لفظ تفشّی کو ایک ہی معنی میں لیتے۔

غرض لفظ تفشّی کے جو معنی ''المبین'' نے بتائے ہیں، وہی قرآن اور مجموعوں میں معتبر ہیں۔ لغت کی کتاب ''لسان العرب'' جس کا حوالہ دینے کی ڈاکٹر صاحب کو عادت ہے، اس نے بھی یہی معنی بتائے ہیں، مثلاً **انتشر، ذاع، عمّ** پر کا پتہ کہیں سے نہ چلا۔

نہیں معلوم ڈاکٹر صاحب نے یہ کہاں سے فرمایا کہ {}

''تفشّی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں''۔

کیا یہ معنی لغت کی کتابوں میں ہیں یا سیبویہ نے کہیں اس کی تشریح کی ہے یا جناب ڈاکٹر صاحب کا اجتہاد ہے۔ میں اب عرض کروں گا کہ تفشّی کے معنی پھیلنا، بکھرنا ہی ہیں۔ قاعدۂ ادغام کی جو عبارت ڈاکٹر صاحب نے نقل فرمائی ہے، وہاں بھی یہی معنی ہیں۔ تفشّی کے معنی بھرپور ہونا کہنا گویا سیبویہ کے متعلق یہ کہنا ہے کہ صفات حروف کا یا تو اُسے علم نہ تھا یا حروف کو صفات کے ساتھ ادا کرنے پر قادر نہ تھا۔

آخر میں اطلاعاً یہ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ المبین کے صفحہ ۱۶ پر جو صفات حروف دی گئی ہیں، وہاں شاید آپ نے ہر جگہ یا تمام مقام علامت کو نفی کی علامت سمجھ لیا، جو شکل وہ زیر ( ) اس بات کی علامت ہے کہ صفت بالا اس حرف میں بھی ہے۔ اب ذرا اس کو علامت اثبات سمجھ کر ملاحظہ کیجیے، پھر دیکھیے کہ اعتراض رہا کیا۔ اگر ڈاکٹر صاحب ممدوح صفحہ ۱۶ کی اس علامت کو ذرا غور سے ملاحظہ فرما لیتے تو نہ یہ صفحے لکھنے کی جناب ممدوح کو ضرورت ہوتی اور نہ اس خاکسار کو۔

تبصرہ کے صفحہ ۷ کے آخر اور ۸ کے شروع میں ارشاد ہوتا ہے:

> ''تیسرے باب میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ثلاثی مادے کے پہلے دو حرفوں (یعنی ''ف'' اور ''ع'' کلمے) کی صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوتے ہیں''۔

پھر اسی صفحہ کے آخر اور ۹ کی ابتدائی سطر میں تحریر فرمایا ہے:

''قبل اس کے کہ میں ان لفظوں کے معنوں کی تشریح کروں، یہ عرض کر دینا ضروری

جانتا ہوں کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے ابتدائی مفہوم سے بحث کی جاتی ہے اور مروجہ یا تعیینِ معنی یا وہ معنی جو بعد کو پیدا ہوئے ہیں بحث سے قطعاً خارج کر دیے جاتے ہیں''۔

جن اصحاب نے ''المبین'' کا مطالعہ نہیں کیا، ان کا تو ذکر نہیں، لیکن جس کے سامنے ''المبین'' موجود ہے، وہ یوں تسلیم کرے گا کہ مصنف ''المبین'' نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوتے ہیں۔ ملاحظہ ہو (۱)

''اقسام صفات سے علاوہ ان خصوصیتوں سے جن کا تعلق ادائے حروف کے ساتھ ہے، ایک عجیب قاعدہ کلیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس لفظ کے صحیح ادا کرنے میں اس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اس صحیح تلفظ کی سماعت کرے، تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آ جاتا ہے''۔ (۷)

نتیجہ: حکایت صوتی معنی کا خاکہ سامنے لاتی، مادے کے معنی متعین نہیں کیے۔

اور ملاحظہ ہو:

''الفاظ کی اپنے معانی پر اس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اعراض اولیٰ و ذاتی کو حاضر کر دیا ہو، پھر ترتیب وار ہر ایک حرف نے اس کے مراتب وضاحت کی خبر دے دی ہو۔ یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے''۔ (۸)

نتیجہ: حروف کی دلالت اعراض پر ہے، معنی متعین نہیں کرتے۔

اب تیسرا باب ملاحظہ ہو:

ترکیب حروف کا اثر ترتیب معنی پر۔ اس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر ناظر ان کی اس خصوصیت کا مطالعہ کرتا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کیوں کر لفظ کے معنی کو قریب ترین کرتی ہے۔

لفظ کا پہلا حرف معنی کے عوارض پر کیوں کر دلالت کرتا ہے؟ اس کے لیے اس حرف کے کل صفات کا محفوظ رکھنا ضروری ہے، لیکن جب کسی کلمے کے دو حرفوں کو باہم ملا کر یہ دیکھنا چاہیں کہ اس شکل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا، تو وہاں حرف کی انفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا، بلکہ ان دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاج

ترتیب پیدا ہوا ہے، اسے دریافت کرنے کے معنی کے ساتھ اس کو تحقیق کریں گے۔"(۹)

نتیجہ: (۱) معنی کو قریب بہ قرین کرتا ہے۔ (۲) عوارض پر دلالت کرتا ہے۔ (۳) معنی کے ساتھ تطبیق دیں گے۔ لیکن مصنف نے یہ نہیں لکھا کہ صوتی صفات کے لحاظ سے مادہ کے معنی متعین کریں گے۔ جیسے دونوں مثالیں جو آپ نے (ا) موقع پر پیش کی ہیں، وہاں بھی ان کا اظہار ہے کہ اس لفظ کے جو معنی قرار دیے گئے ہیں۔ اس میں یہ درج ہے، یہ غلط ہے۔

اب رہا مگر ایک ضعیف شبہ یعنی یہ کہ یا کسی نے یہ لکھا ہے کہ دو حرفوں کی آمیزش معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اس کے متعلق صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اگر یہ درست ہوتا تو ہر کی زبان کو یہ کہہ کر کہ "عربی میں مادہ دو ہی حرف کا ہوتا ہے۔ ثنائی ہی فی الحقیقت ثنائی ہے" مثلاً اپنے موقع پر ملتا ہے۔ دست ناظرین کے خیال سے دو حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔

حضرت مولانا شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی نے تاسیس ندوۃ العلماء کے موقع پر ایک رسالہ **"التنظیم لنظام التعلم و التعلیم"** لکھا تھا۔ اس کے صفحہ ۵۵ پر فرماتے ہیں:

> "پھر بعض امور کلیہ ہیں۔ اہل لغت کے نزدیک کہ ان کا جاننا ضروری ہے، جس سے جزئیہ لغات کے معنی معلوم ہو جاتے ہیں، مثلاً جس لفظ کے اول میں "ن" اور "ف" ہو وہ ذہاب پر دلالت کرے گا، جیسے **نفی، نفل، نفر، نفد، نفذ و غیر" ذلک**
>
> اور ملاحظہ ہو

ان الجیم و النون بدالان ابدا علی الستر تقول العرب للدرع جنۃ و اجنۃ اللیل و بذا جنین ای فی بطن امہ(۱)

یعنی بے شک "ج" اور "ن" ہمیشہ پوشیدگی پر دلالت کرتے ہیں۔ عرب زرہ کو **جُنّہ** کہتا ہے اور رات ہو جائے کو **اجنۃ اللیل**، پیٹ میں جو بچہ ہے، اسے **جنین** کہتا ہے۔

علامہ سیوطی نے مثال میں وہ لفظ پیش کیا، جس کا تیسرا حرف بھی نون ہے، یعنی کہ نون کا نون میں ادغام پوشیدگی کو دوچنداں کرتا ہے۔ اگر تیسرا حرف سوائے نون کے اختیار کرتے، تو سمجھنے والے کو زیادہ غور و تامل کرنا پڑتا اور شاید کوئی زیادہ انتشار معنی میں کھینچ تان ہے۔ بہرحال اس بارہ میں اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ ارباب ذوق خود غور کر کے فیصلہ کریں۔

ہاں اس قدر اور عرض کیا جاتا ہے کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے

بنیادی مفہوم سے {|} بحث کی جاتی ہے، لیکن یہاں لفظ کی اصل کی تحقیق نہیں ہے۔ [illegible] سے تو محققین تحقیق کر چکے، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ اس معنی کے لیے یہ لفظ کیوں وضع کیا گیا، مثلاً [illegible] کے لیے [illegible] وہاں کے لیے [illegible] مقرر ہوا؟ اگر اس کا برعکس ہوتا تو کیا ہوتا؟ اس تعلیل و توجیہ کے لیے صفات حروف کی دلالت جو وارثِ معنی پر ہو رہی ہے، بحث کی توجیہ و تعلیل ہے۔

اب صرف تبصرہ کے ایک حصہ کے متعلق کچھ عرض کرنا اور باقی ہے۔ "المبین" کی اس قدر عبارت کہ "جب وہ باب کی قلت میں جمع ہوں گے تو اس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مضمون ہوگا" نقل کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کا ارشاد ہوتا ہے کہ

> "[illegible] کے بنیادی معنی [illegible] یا بہت طویل زمانے کے ہیں اور اس میں دوری ضرور ہے مگر جانور کے بگڑ جانے کے معنی بعد کے ہیں۔
>
> ملاحظہ ہو: (۱) [illegible] (کسی جگہ رہنا)، [illegible]: ایک ہی جگہ (رہنا) رہا اور وہاں سے نہ گئیں۔ (۲) [illegible]: وحشت دکھائی۔ (جانور کو) [illegible] اور کہا جاتا ہے کہ [illegible] یعنی [illegible] (جانور کو) اس لیے کہا گیا کہ اس کا توحش (ہمیشہ) باقی رہتا ہے (چاہے کتنا ہی سدھایا جائے)۔ "لسان العرب" کی اس تشریح کے بعد تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ اس لفظ کے بنیادی معنی توحش کے نہیں ہیں، بلکہ [illegible] کے ہیں۔ پھر اس میں وہ خاصیتیں کہاں جن کے لیے مصنف "المبین" اسے بحث میں لا رہے ہیں"۔

اس کے متعلق عرض ہے کہ مصنف "المبین" نے [illegible] کے معنی [illegible] وحشت کھائی، ہوگا معنی بنیادی بے شک نہیں سمجھے۔ اس سے مصنف کی نظر کا قصور تو ضرور ثابت ہو، لیکن قاعدہ تو مضبوط و مستحکم ہو گیا۔ اس لیے کہ بنیادی معنی [illegible] یا بہت طویل زمانہ کے ہیں اور اس میں "دوری ضرور ہے" یہ الفاظ تو ڈاکٹر صاحب ہی کے ہیں اور صاحب "المبین" نے بھی یہی کہا تھا (۱۱) کہ دوری یا توحش کے معنی ہوں گے۔ یہاں توحش نہ سہی، دوری تو ہے۔

صفحہ ۱۱ کے اخیر میں ارشاد ہوتا ہے: {|}

''لبـــــ کرتے ہیں (کمیتہ) یاد کیا، یا بھولی ہوئی چیز کو یاد کر لیا۔ مصنف نے
اپنے دعوے کی دلیل میں لبـــــ عـلی الشیء پیش کی۔ اعتراض وارد
ہوتے ہیں۔

پہلے یہ کہ اس کے جو معنی مصنف نے لکھے ہیں، وہ لبـــ عـن کے نہیں، بلکہ لبـــ
عن کے ہیں

دوسرے یہ کہ لبہ اور لبہ دونوں کا اتفاق غیر مفید ہے

تیسرے یہ کہ عـــن فعل کے معنوں کو متناقض کر دیتا۔ عربی کا مبتدی بھی جانتا ہے
کہ بعض فعلوں کا صلہ جب عـــن ہو تو مخالف معنی پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً رغـــب
عـــن الشـــیء معنی اس چیز سے منہ پھیر لیا، اسے ناپسند کیا۔ رغـب فی لفظ
ہے جس کے معنی ... اس کی جانب ہے۔ سخت حیرت ہے کہ مصنف نے اس
طرف مطلق توجہ نہیں کی''۔

بے شبہ یہ صحیح ہے کہ رغـب عن الشیء کے معنی ہیں کہ اس چیز سے منہ پھیر لیا۔ اسی طرح
مثلاً شـغـل عـن الشیء یعنی کہ اس چیز سے بے پرواہ ہو گیا لیکن رمیت السہم عـن
القـوس معنی نہیں کہ میں نے تیر کو کمان سے پھینکا اور حدیث بـلّـغـوا عـنّی ولـو آیۃ
میری طرف سے، اگرچہ ایک ہی آیت ہو۔ یا ان مثالوں میں عـــن فعل کے معنی کو متناقض
کر دیا، قرآن مجید میں ہے:

ہو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ(۱۲)۔

''وہ وہی ذات ہے جو بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے''۔

اسی طرح **رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ**(۱۳)۔

''اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اس سے''۔

کیا یہاں بھی فعل کے معنی نے عن کو متناقض کر دیا۔

یہ بھی گزارش ہے کہ بحث لبـــ عـن میں ذکر رغــب کا ہے۔ آپ نے جو معنی اس کے لکھے ہیں
یاد کیا، یا بھولی ہوئی چیز کو یاد کر لیا۔ اب ان دونوں کے ساتھ عـــلی لگا کر متناقض معنی بیان کیجیے،
بھولی کی تفتیش یا اور بھولی ہوئی چیز کو یاد کر لیا کی تفتیش یا کسی ہوئی چیز کو حصول یا لغت سے لبہ عن

کے یہ معنی ثابت فرمائے جائیں۔ اس کے بعد میں بھی عرض کروں گا کہ مصنف کا قول کس طریقہ سے ثابت ہے۔ (۱)

تبصرہ کے صفحہ ۱۳ پر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> **لبثتا بی**۔ اس میں تاثر ضرور ہے، مگر اسی لفظ کے ایک اور معنی بھی ہیں "اونٹنی کا دودھ پیا" جس میں وہ کوئی بات نہیں ہے، جسے مصنف ثابت کرنا چاہتے ہیں اور قرینہ یہی ہے کہ اونٹنی کا دودھ پیا ابتدائی معنی ہیں"۔

ابتدائی معنی قرار دینے کے لیے معزز تبصرہ نگار کا "غالب یہ ہے" اور کہیں "قرینہ یہ ہے" فرما دینا کافی ہے۔ اس لیے سردست اس بحث کی ضرورت نہیں۔ لیکن نہایت ادب سے گذارش ہے کہ دوسرے معنی کے حذف و تخصیص کی کیا مصلحت ہے؟

"لسان العرب" میں ہے:

وقال ابو عمرو لبّث الرجل تلبيثاً وهو ان يشرب اللبن حتى ينتفخ و يأخذه كهيئة السكر قال و لا يكون ذلك الا من البان الابل

یعنی ابو عمرو نے کہا کہ **لبّث الرجل تلبيثاً** یہ ہیں کہ اس نے دودھ پیا، یہاں تک کہ پیٹ پھول گیا اور متوالے کی طرح اس کی کیفیت ہوگئی اور یہ بھی کہا کہ ایسی حالت صرف اونٹنی کے دودھ سے ہوتی ہے۔

پیاس اور سُکر کی کیفیت قابل فہم ہے۔ یا صرف پیٹ پھول جائے، تو اس وقت کسی نے پینے کی رغبت ہوئی یا نفرت۔ "لسان العرب" کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی مطلق دودھ پینا نہ ملے گا۔ اس لیے کہ یہ اس کے پورے معنی نہیں ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کہیں دوری کے معنی تسلیم کرتے ہیں، کہیں تاثر کا اقرار فرماتے ہیں، لیکن با ایں ہمہ یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ وہ خاصیتیں کہاں ہیں، جن کے لیے مصنف "الحین" اسے بحث میں لائے ہیں۔ ایسی حالت میں اگر کوئی یہ کہے کہ **[illegible]** "یہاں مواصلت سے پہلے دوری ہے، تو شاید ڈاکٹر صاحب اس کو قبول نہ فرمائیں۔ جہاں مفہوم بالکل عیاں ہو، جب وہ قبول نہیں ہوتا، تو یہ کیوں منظور ہوگا۔

آخر میں عرض ہے کہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، حتی الامکان ڈاکٹر صاحب کے احترام کو

پورے طور پر ملحوظ رکھتے ہوئے لکھا ہے۔ تاہم اگر کسی جگہ بلا ارادہ کوئی نامناسب لفظ قلم سے نکل گیا ہو، تو میں اس کے لیے ڈاکٹر صاحب سے معذرت کرتا ہوں۔ کیوں کہ ایک خالص علمی بحث کو اپنے حدود سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔

(ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۵، شمارہ: ۵، ذی قعدہ و ذی الحجہ ۱۳۴۸ھ/ مئی ۱۹۳۰ء)

* * *

حوالہ جات

۱- ملاحظہ: المبین، حصہ آخر صفحہ ۲۹۷ و اوّل صفحہ ۹۸
۲- صفحہ ۱۱۶
۳- المبین صفحہ ۲۱
۴- سیوطی، المزہر ۱/ ۲۱
۵- رازی، تفسیر کبیر/ ۱۲
۶- ابن جنی: خصائص ۱/ ۵۹
۷- المبین صفحہ ۱۸
۸- المبین صفحہ ۳۰
۹- المبین صفحہ ۳۴
۱۰- المزہر ۱/ ۲۰۰
۱۱- المبین صفحہ ۳۶
۱۲- الشوریٰ ۲۵
۱۳- المائدۃ ۱۱۹، المجادلۃ ۲۲، البینۃ ۸

المبین

نواب صدر یار جنگ
—— مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی ——

تقریباً چالیس برس کا زمانہ گذرتا ہے۔ علامہ شبلی مرحوم کی تحریک سے مَیں نے جرجی زیدان کا رسالہ "الہلال" خریدنا اور پڑھنا شروع کیا تھا۔ ایسا خیال ہوتا ہے کہ ایک آدھ مرتبہ مراسلت بھی ہوئی۔ اس زمانہ میں اعتدال اور وسعت مشرب کے لحاظ سے "الہلال" کے مضامین قابل پسند ہوتے تھے۔ علامہ مرحوم نے بھی اس کی تعریف ایک بار سے زیادہ فرمائی تھی۔ رفتہ رفتہ طبیعت کا اصلی رنگ نمایاں ہو گیا اور یہ صاف نظر آنے لگا کہ مدیر "الہلال" کو عربوں سے نفرت نہیں، تو کاوش ضرور ہے۔ اسی لیے بنی امیہ کی خلافت کی تنقیص اور خلافت عباسیہ کی توصیف اس کا شعار تھا۔ **علیٰ ہٰذا القیاس**

اسی عرصے میں ایک سے زیادہ ناول اس کے شائع ہوئے۔ ان میں بھی "مقصد" ہم نے میں عرب اور اسلام کی منقصت پیش نظر رکھی تھی، لیکن یہ تلبیس اس قدر دل فریب ہوتی تھی کہ خود مسلمان اس کے احساس سے عاری رہتے تھے، چنانچہ ان میں سے ایک سے زیادہ ناولوں کا ترجمہ خود مسلمانوں نے کیا اور ہاتھوں ہاتھ بکا۔ بالآخر علامہ مرحوم نے اس کو ضروری سمجھا کہ مسلمانوں کو خصوصاً اور اہل علم کو عموماً جرجی زیدان کی تلبیس سے بچائیں۔ عربی زبان میں ایک رسالہ لکھا اور محققانہ انداز میں جرجی زیدان کی غلط بیانیوں اور تلبیسات کو واضح کیا۔ یہ رسالہ مصر میں طبع ہو کر شائع ہوا، تو شیخ رشید رضا مدیر "المنار" نے بہت گرم جوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اور لکھا کہ

> "خود وہ اس ضرورت کو محسوس کر رہے تھے، لیکن جرجی زیدان کی تلبیسات اور فریب کا دائرہ اس قدر وسیع تھا کہ اس کو قابو میں لا کر تردید کرنا ممکن نہ ہوتا۔ مولانا شبلی کی قوت دماغی قابل داد ہے کہ انھوں نے قابو پا کر یہ سچی خدمت دینی اور اہل علم کو دھوکہ کھانے سے بچالیا"۔

یہ تو پارینہ داستان تھی۔ "المبین" کے پڑھنے سے معلوم ہوا کہ جہاں "الہلال" کے ذریعہ سے عربی تمدن، تاریخ اور دین کی تبلیغ کی جاتی تھی، وہاں "**فلسفۃ اللغۃ العربیۃ**" زبان کی عظمت کو مٹانے کی کوشش ہے۔ بہرحال عربوں سے وحشت کا یہ بھی ایک انداز ہے۔ مباحث کا جو خلاصہ "المبین" میں ہے، اس کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آج تمدن کے مقبول و محبوب مدار طرز استدلال سے "**فلسفۃ اللغۃ العربیۃ**" کے مؤلف نے بھی فیض پایا ہے اور وہ یہ ہے

ضرورت کے وقت جزئی کو کلی کر دینا، خاص کو عام بنا دینا، اپنے قیاس کو واقعے کا درجہ دے، واقعات کی ریزی قرار دے کر حقائق کو ان کی اصلیت سے پھیرنا، اس سے اپنے موافق نتیجہ نکال لینا۔

محولہ بالا جو خدمت سب سے پہلے مولانا شبلی مرحوم نے فرمائی تھی، اس کی تکمیل گویا "المبین" کے مؤلف مولانا سید سلیمان اشرف صاحب کے قلم سے ہوئی ہے اور ممدوح نے خصوصاً اہل لغت پر احسان فرمایا ہے کہ ان کو ایک سخت مہلک مغالطے سے بچا لیا ہے۔

"المبین" میں صرف یہی نہیں ہے کہ جرجی زیدان کی لغزشوں اور غلط کاریوں کی تصحیح و تسدید فرمائی گئی ہے بلکہ عربی زبان کی خصوصیات اس کاوش اور تحقیق سے قلم بند فرمائی ہیں کہ بے مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک دبستان مدون فرما دیا ہے، جس کے دھندلے سے متفرق آثار اگلوں کی تصنیف میں نظر آتے تھے۔

"المبین" کے سات باب ہیں۔ ان میں حروف کی بحث سے لے کر کمال گویائی تک تمام مدارج و منازل میں عربی زبان کی فضیلت و عظمت اس خوبی سے بیان فرمائی ہے کہ پڑھنے والا محو حیرت رہ جاتا ہے۔ یہ نہ خیال فرمایا جائے کہ فضائل کا قصیدہ پڑھا گیا ہے یا خطبہ دیا گیا ہے۔ نہیں! علم اصول لغت، فلسفہ اور منطق، تعمق نظر اور دقت بحث سے حقائق کو واضح اور منکشف فرمایا ہے۔ درس نظامی کی استعداد آفرینی علمی حلقوں میں مسلم ہے، مگر "المبین" کو پڑھ کر واضح ہو گا کہ درس مذکور نہ صرف استعداد آفریں تھا بلکہ مجتہدانہ قوت بھی پیدا کر سکتا تھا۔

"المبین" میں مؤلف محقق کے قلم نے ان دشوار گذار میدانوں کو [illegible] طے کیا ہے، جن کا نشان بھی اگلی کتابوں میں نہیں اور اگر ہے، تو جیسا میں نے ابھی عرض کیا، مجمل اور مبہم سا۔ لفظ **هـــطلبلين** (جہاں جرجی زیدان نے قلم روک دیا تھا) تو دیکھا، عجیب نکتہ زیب قلم ہوا ہے کہ جس کو پڑھ کر قلب پر وہی کیفیت طاری رہی، جو برجستہ شعر کے سننے سے طاری ہوتی ہے۔ عربی زبان

سے شعر ہے۔ تھوڑا بہت تعلق نصف صدی سے ہے، مگر جو مضامین ''الخصائص'' میں پڑھے، کبھی اس کا وہم بھی نہ ہوا تھا کہ زبانِ عربی ان حقائق و معارف سے مالا مال ہے۔ بیان اتنا مدلل اور صاف ہے کہ ذہن بے تکلف اس کو قبول کرتا ہے۔ ہاں عناد اور ضد کا علاج نہیں۔ دقیق سے دقیق مضامین کو اس قدر واضح بیان کرنا سوائے ''الخصائص'' کا حصہ تھا۔

مصنف علام نے ''الخصائص'' کو سات بابوں پر تقسیم کیا ہے۔ بے مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی زبان کی حقیقت واضح کرنے کے واسطے جتنے پہلوؤں سے بحث کی جا سکتی ہے وہ تمام پہلو ان ابواب میں زیرِ بحث آ گئے ہیں۔ صرف سے لے کر معانی کے فلسفہ تک کلام کے تمام مراتب پر بحث کی گئی ہے۔ بحث میں ایک حکیم کی دقتِ نظر، ایک ادیب کے ذوق، ایک لغوی کی ہمہ گیری سے کام لیا گیا ہے اور جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس کے ثابت کرنے کی پوری کوشش کی گئی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والوں کے واسطے بلند مرتبہ حکیمانہ مطالب کا ذخیرہ مہیا کیا گیا ہے، جن کو کشادہ دلی سے پڑھ کر انسان زبانِ عربی کے کمالات کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا اور اس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ عربوں کا دوسرے ملک کے باشندوں کو عجمی کہنا بے جا نہ تھا اور یہی مصنف کا مقصد ہے۔ اب ہم ساتوں باب کے مباحث کی مختصر کیفیت پیش کرتے ہیں، تاکہ اہلِ نظر نمونے سے اندازہ فرمائیں کہ خروار میں کیا ہے۔

باب اول میں عربی زبان کے خصوصی فضائل ہیں۔ ان میں سب سے اول وضعِ لغت کے مرتبہ اور فلسفے سے بحث کی ہے اور اس بارے میں جو مختلف اقوال ہیں، ان کو مفصل بیان کیا ہے۔ ان کا خلاصہ چار قول ہیں۔

اول الہامی یعنی انسان اپنی دوسری قابلیتوں کے ساتھ گویائی کی قابلیت بھی اپنے اندر لے کر اس عالم میں آیا۔

دوسرا قول خارجی آوازوں سے متاثر ہو کر ان سے الفاظ بنا لیے۔ خارجی آوازیں کائنات کے اور جانوروں کی تھیں۔ یہاں پھر ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کس تاریخ سے ثابت ہے کہ اس خاکدان میں اول چرند و پرند آئے، اس کے بعد انسان۔ اس سے بھی زیادہ دقیق سوال یہ ہوتا ہے کہ انسان الفاظ کے جمع کرنے میں فضائے عالم اور جانوروں کی آوازوں سے سبق حاصل کرنے کا محتاج تھا، ان سے یہ سبق پڑھا، لیکن [illegible] سے گوناگوں کمالاتِ عالیہ کا ذخیرہ

انسان کے دل و دماغ میں جمع ہوا ہے، مثلاً فکر اور نظر کے بعد ترتیب مقدمات اور ترتیب مقدمات کے بعد اخذ نتائج اور اخذ نتائج کے بعد ان پر عمل؛ یہ تمام سبق انسان نے کس سے حاصل کیے؟ ظاہر ہے کہ اس کے سکھانے سے تو تمام ماحول عاجز و ساکت ہے۔ اس صورت میں ضرور یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ جہاں تمام حالات کے لئے فطرت انسانی میں ودیعت تھے، وہاں کلام کا مال بھی تھا۔

اس ضمن میں ایک قول یہ بھی ہے کہ خود اپنی فطری آوازوں سے وضع الفاظ کا سبق سیکھا۔ مثلاً شدت کرب میں چیخ، درد میں ہائے وائے، خوشی میں واہ۔

تیسرا قول عالم میں جو آواز بھی کہیں پیدا ہو، وہ مختلف چیزوں کے باہم ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان کے ادراک کرنے والی قوتوں نے جب مختلف خیالات سے ٹکریں کھائیں، تو ان ٹکروں سے باطنی آوازیں دماغ میں پیدا ہوئیں۔ آوازیں زبانوں تک آ کر الفاظ بن گئیں۔

عربی زبان کی خصوصیات کی تحت میں اول مخارج سے بحث کی ہے، جو کلام کی سب سے پہلی منزل یا بنیاد ہے۔ مصنف نے مدلل طور پر ثابت کر دیا ہے کہ قدرت نے جس قدر مخرج انسان کے منہ میں حروف کے رکھے تھے، ان سے پورا پورا کام صرف عربوں نے لیا، غیر عرب ان میں سے اکثر کو غیر مستعمل چھوڑ کر ہاتھ سے کھو چکے۔

ایک واقعہ یاد آیا۔ ایک یورپین عالم کو (جو عربی زبان کے امتحانوں میں کامیاب تھے) یہ خوبی تھی کہ وہ عین اس کے مخرج سے ادا کر سکتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ وہ ایک ہاتھ کے انگوٹھے سے حلق کی جڑ کو دباتے تھے۔ اس کے بعد زور کر کے اس مقام سے آواز نکالنے کی سخت کوشش کرتے تھے، چہرہ سرخ ہو جاتا تھا، آنکھیں نکل آتی تھیں، مگر عین کی پوری آواز نہ نکلتی تھی، کچھ کمزور ہو جاتی تھی۔

مخارج کے بیان کے بعد حروف کے صفات بیان کیے ہیں۔ اس خصوصیت میں بھی عربی زبان صاف ممتاز ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ مصنف نے یہ خصوصیات خود تراش لی ہیں، جیسے ان کے مقابل حریفوں کا عمل ہے، بلکہ فن قرائت پر بحث کی بنیاد رکھی ہے، جو صدیوں کی تحقیق کے بعد ثابت اور مدون ہو چکے ہیں۔ اس بحث کے مختلف پہلو پڑھنے اور پڑھ کر لطف اٹھانے کے قابل ہیں۔

دوسرے باب میں مخارج صفات کی بحث کو دہرایا، وسیع کیا ہے، جس سے گویا وہ جدید بحث بن گئی ہے۔ اسی کے ساتھ اعراب سے بھی بحث کی ہے۔ اس باب میں دکھایا ہے کہ الفاظ میں

حروف کی کمی و بیشی یا حرکات کی خفت و شدت سے کس طرح ان کے معانی میں مختلف مراتب خفت و شدت کے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں اور اس سے ثابت کیا ہے کہ عربی میں الفاظ کے اعراب اور حرکات کی وضع بھی ضابطہ و قانون سے خارج نہیں۔ بلکہ واضع نے ان کو معانی کے تغیر و تبدل کا اسی طرح آلہ بنایا جس طرح ان کی صورت کے تغیر و تبدل کا۔ جس طرح یہ باب بلحاظ اپنے مطالب کے پہلے باب سے زیادہ بلند اور دقیق ہے، اسی طرح اس کی بحث اور اس کا استدلال بھی زیادہ بلند پایہ ہے اور یہ مؤلف علامہ کی تحریر کی خصوصیت ہے کہ جس قدر چند و ابواب میں دعوے بلند ہوتے گئے ہیں، اسی قدر ان کی دلیل بلند و مضبوط ہوتی گئی ہے اور مطالب کی دقت بیان کی صفائی کی بدولت فہم کے لیے مشکل نہیں بن جاتی۔ بلکہ آسان اور سہل الفہم رہتی ہے۔

اول اور دوسرے باب میں مفردات حروف کی بحث سے فارغ ہو کر **تیسرے باب** میں ترکیب حروف سے بحث کی ہے اور یہاں بھی محض قیاسات سے نہیں، دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مختلف حروف کس طرح باہم مل کر اپنی مخصوص ترکیب سے اپنے معانی کا انتساب کرتے ہیں اور جس طرح ایک علم کیمیا کا ماہر ثابت کرتا ہے کہ کن صفات کی دو مختلف چیزیں باہم مل کر ایک خاص تیسری چیز پیدا کرتی ہیں، اسی طرح اس فن کا ماہر بتا سکے گا کہ عربی میں جب فلاں صفات کے حروف سے لفظ بنے گا، اس میں فلاں معنی ہوں گے، اگرچہ اس نے لغت میں اس لفظ کے معنی نہ دیکھے ہوں۔ اس بحث میں اول حروف کے صفات بتائے ہیں، جو علم تجوید میں ثابت ہیں۔ اس کے بعد دکھایا ہے کہ کس طرح ان کے اجتماع سے ان صفات کے مناسب معنی پیدا ہوتے ہیں، مثلاً حرف جیم اور میم اپنے اپنے صفات متعددہ کے لحاظ سے جس لفظ میں مل جائیں گے، اس میں قوت اور اجتماع کے معنی پائے جائیں گے، جیسے **جمم** "بہت" **جمعٌ**، "**جمہرۃ**" "ریگ"۔ اس طرح بہت سے حروف کی صفات متعددہ بتا کر ان کی مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ حروف کی صفات کا اثر معانی پر بطور قاعدہ کلیہ پڑتا ہے۔ جن کو ذرا سی بھی مناسبت زبان عربی سے ہو، ان کو ان مباحث میں وہی لطف آئے گا، جو اقلیدس کی شکلیں حل کرنے میں حاصل ہوتا ہے۔

چوتھا باب فرنچ ریونن کے اس مغالطے کا مدلل جواب دیتا ہے کہ زبان عربی کے الفاظ کا مادہ صرف دو حرف ہیں، یعنی عربی کے تمام الفاظ ثنائی ہیں، تین یا چار حرف سے نہیں بنے، یعنی ثلاثی یا رباعی کوئی لفظ عربی میں نہیں۔ اگرچہ یہ عجیب دعویٰ بلا دلیل تھا، مگر مصنف "المبین" نے اس کی تردید بھی

حکیمانہ پیرایہ میں کی ہے اور فلسفیانہ بحث سے ثابت کیا ہے کہ کیوں عربی لفظ کے مادے کی تشکیل محض دو حرفوں سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک تیسرے اصلی حرف کے ملانے کی ضرورت ہے۔ دو تیسرے حرف کے ملنے کا معنی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ بیان میں جرجی زیدان کی ہمہ دانی جس طرح بے نقاب ہو جاتی ہے، ارباب فہم کے لیے حیرت افزا ہے۔ جرجی زیدان کا لفظ **قطع** کو ثنائی بتانا اس کے خلاف لغت ہونے کی ایسی روشن دلیل ہے، جس کے خلاف دم مارنے کی مجال نہیں ہو سکتی۔ اس بحث میں قطع کی جس کے سامنے جرجی زیدان نے ہتھیار ڈال دیے، تحقیق بڑی لطیف و نادر ہے کہ بہت سے برجستہ اشعار اس پر قربان کیے جا سکتے ہیں۔ نون کا اپنی صفت (غنہ) کے ساتھ قاف ہو جانا جس سے قطع کا قصم پیدا ہونا اور اس مجموعے کا اثر معنی میں پیدا کرنا۔ "روئیدگی نشوونما کے بعد اندر سے اپنے کونپل کو پھاڑ کر باہر آتی ہے" ایسی دقیق بحث ہے، جس کی داد دینا بہت مشکل ہے۔

پانچواں باب اس میں ارتقائے لسان سے بحث فرمائی گئی ہے۔ اول مستشرقین کے مقرر کردہ اصول ارتقا تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اس کے بعد ارتقا کو لسانی ارتقائے عربیات کی مثال دے کر واضح کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ مستشرقین مذکور کے یہ اصول جدید نہیں، بلکہ وہی ہیں، جو صدیاں پہلے ہمارے امام جزولی نے بیان کیے تھے۔ اس کے بعد بہت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ مسلک بالا پر بحث فرمائی ہے اور ثابت کیا ہے کہ مستشرقین کی پیداوار میں ایسے قیاسات ہیں، جن کا ساتھ واقعات اور حقائق نہیں دیتے۔ ان مباحث کے پڑھنے سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ مؤلف کے دماغ کی بلند پروازی تحقیق اس فضا تک جا پہنچی ہے، جہاں مستشرقین کے قیاسات پست ہو کر رہ جاتے ہیں اور یہ امر قابل فخر ہے کہ جو مباحث و دلائل جدید تعلیم یافتہ طبع کو ساکت و مبہوت بنا دیتے ہیں، ایک قدیم درس گاہ کا فیض یافتہ عالم نہ صرف یہ کہ ان سے مرعوب نہیں ہوتا، بلکہ قوت استدلال سے ان کی کمزوریاں ظاہر فرما کر طالبان علم کو صحیح راستہ تحقیق کا دکھا دیتا ہے۔

چھٹا باب فلسفہ اشتقاق پر ہے اور گویا جان سخن ہے۔ اس میں اشتقاق صغیر و کبیر کی تعریف کے بعد صغیر و کبیر کا فرق دکھایا ہے۔ اس کے بعد اشتقاق کبیر سے مفصل بحث کی ہے۔ اشتقاق کبیر زبان عربی کی ایسی خصوصیات عالیہ میں سے ہے، جس کے سامنے تمام زبانیں سپر ڈال دیتی

ہیں۔ حیرت ہوتی ہے کہ یہ صفت ایک زبان میں کس طرح پیدا ہوئی۔ مؤلف علام کا یہ کمال ہے کہ اس مسئلہ میں جو تفصیل آج تک نہ ہوئی تھی، وہ "المبین" کے ذریعہ سے ہماری آنکھوں کے سامنے آ گئی اور پہلے لغت کے امام جس قاعدہ کو وضع کر کے اس کی چند ہی مثالیں لکھ گئے تھے، مولانا نے اس کی صدہا مثالیں لکھ دی ہیں۔ اور مثالوں کی یہ بھی حیرت انگیز "استقراء" تخریجی ہے کہ اس کے فیض یافتہ ہر مشکل پر غالب آ جاتے ہیں۔ صدہا مثالوں کے ذریعہ سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچایا ہے کہ یہ عربی الفاظ کی خصوصی شان ہے کہ ان کی ترتیب کو چاہے جس طرح بدلیے پھیرو، نہ صرف یہ کہ وہ مہمل نہ ہوں گے، بلکہ یہ کہ اپنے مخصوص معنی کو برابر قائم رکھیں گے، مثلاً "ق م ر" کی ترکیب سے جو لفظ بنے گا، اس کا معنی ہوگا اور اس میں بلحاظ ان حروف کی تخصیص جزئی صفات کے اس کے معنی میں بتدریج عام ہونا پایا جائے گا۔ مختلف ترکیبیں ملاحظہ ہوں

قمر	چاند	آہستہ آہستہ گھٹتا بڑھتا ہے
رقم	لکھنا	ایک حرف کے بعد دوسرا اور ایک لفظ کے بعد دوسرا درجہ بدرجہ لکھا جاتا ہے
مرق	شوربہ	آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے
قرم	سردار قوم	مرتبہ سرداری تک انسان بتدریج پہنچتا ہے
رمق	تھوڑی سی جان جو باقی ہو	ایسی حالت میں سانس اور نبض دونوں آہستہ آہستہ چلتے رہتے ہیں
مقر	زہر قاتل	زہر کا اثر بتدریج ہوتا ہے

اس سے بھی بڑھ کر لطافت: **"عسل"** اس کا الٹا **"لسع"** شہد کی مکھی میں ایک طرف شہد ہے تو دوسری طرف ڈنک۔

اسی سلسلہ میں بعض الفاظ عربی جو عجمی الاصل خیال کر لیے گئے تھے، مثلاً **سراج** (چراغ) اور **لجام** (لگام) **ان** کا عربی الاصل ہونا اس قوت استدلال سے ثابت کیا ہے کہ بے اختیار زبان سے تحسین نکلتی ہے۔ اسی سلسلہ میں یورپ کے مستشرقین کی رایوں کی کمزوریاں عجیب پیرایہ میں ظاہر فرمائی ہیں۔

ساتواں باب آخری باب ہے اور اس میں "عربی زبان کا حیرت انگیز مالا مالی" دکھایا ہے۔

اس باب میں یہ بحث ہے کہ عربی زبان کے الفاظ کا حرف بھی ایک حال نہیں کہ وہ اپنے معنی کے ساتھ ایک نظم و تناسب رکھتا ہے، نہیں! بلکہ اس کے معنی کو بہ وقت تعمق کی نظر سے دیکھا جائے، تو اس شے کی ایسی حقیقت سامنے آجاتی ہے، جس کے اظہار کے لیے صفحوں کو صدیاں درکار ہوں، اور پھر بھی اس کا بیان ایک لفظ سے نہ کر سکے۔

اور اس تعجب خیز خوبی کو متعدد مثالوں سے ثابت فرمایا ہے۔ ایک اور پہلو وضع الفاظ کا حال یہ دکھایا ہے کہ عرب اگر کسی اصل آواز کی بھی نقل کرتے تھے، تو وہ بامعنی ہو جاتا تھا اور ایسا بامعنی جو اپنی اصل کے ساتھ پوری پوری مناسبت رکھتا تھا۔ مثلاً کوے کے بولنے، گھوڑے کے ٹاپ اور ہانڈی کے جوش کھانے کی آواز کی سب عربوں نے محاکات کی، تو اس نقل کے لیے جو الفاظ وضع کیے، اس کے معنی اصل کے ساتھ مناسبت تام ملحوظ رکھی۔ مثلاً کوے کی آواز کی نقل عربی زبان میں **غاق غاق**۔ چوں کہ یہ نقل ایک سیاہ جانور کی تھی، اس لیے اس مادہ سے جو الفاظ لیجیے ان کے معنی میں سیاہی کا مفہوم موجود ہے۔ دیکھو **غسق**، **غسق اللیل** (رات تاریک ہوئی)، **غسق فی رکبة** (اس کو تیر دے مارا)۔ **علی ہٰذا القیاس**

خاتمة الباب میں "بے مثل مطالعۂ کائنات" کی بحث ہے۔ عربوں نے فطرت کائنات کا مطالعہ جس دقیق نظر سے کر کے ہر پہلو و تعین مدارج کو جدا جدا الفاظ کے ذریعے سے بتایا اور دکھایا، وہ بھی قابل دید تھا۔ مثلاً عرب لکھنے پڑھنے سے عام طور پر بے بہرہ تھے، تاہم لکھنے پڑھنے کے سامان کی مختلف حیثیتوں کے لیے جس قدر الفاظ عربی زبان میں ہیں، شاید ہی کسی اور زبان میں ہوں۔ دیکھو! جس تکے سے قلم بنایا جاتا ہے، جب تک اصلی حالت میں ہے، **انبوب** ہے۔ قلم تراشا شروع ہوا اور جو ریزے کٹ کٹ کر گرتے گئے، اس کا نام **براية القلم**۔ شگاف کو حسن سے بند کرتے ہیں، اس کے لیے لفظ **لیط**، **قشر** کانے کو شکل پر لگایا جائے، وہ **قط**۔ جب نب درست ہو گیا، تو اس کا نام **مقلم**، طرف نوک کو **رش** کہتے ہیں۔ قلم کا تعریف ہے: **علم رشاش** (حرف قلم)۔ جب قلم چلا تو اس کی آواز کا نام **صریر** ہے۔

اسی طرح دوات اور روشنائی اور کتاب کے واسطے الفاظ ہیں، اس دقت نظر اور باریک بینی کو مولانا نے بہت سی مثالوں سے روشن و واضح اور مدلل فرمایا ہے۔ یہ بحث جس قدر نازک ہے، اسی قدر پرلطف اور ضروری ہے۔ اسی پر کتاب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

بیان بالا سے آپ کو واضح ہوا ہوگا کہ ''المبین'' نے عربی الفاظ کی پیدائش (مخارج) سے لے کر زمانہ عمر (سالِ وضع الفاظ) تک کی ہر منزل سے بحث فرمائی ہے اور میرا یقین ہے کہ مدلل بحث فرمائی ہے۔ یہ کتاب اس قابل ہے کہ علم دوست احباب اس کے مطالعہ سے لطف و بصیرت حاصل فرمائیں۔ طلبا کو اس کے مطالعے کا موقع دیا جائے، تاکہ وہ بھی تحقیق اور آزادانہ تحقیقات کے مدارج سیکھیں۔ اس کے خوگر ہوں۔ علما اس کو مطالعہ فرما کر تحقیقات کا قدم اور آگے بڑھائیں۔ کاش اس رسالہ کا ترجمہ عربی* اور کسی یورپین زبان میں ہوتا، تاکہ دوسرے ممالک کے اہل علم بھی مولف علام کی محنت و تحقیق کی داد دے سکتے۔

(ماہنامہ معارف اعظم گڑھ جلد ۲۶، شمارہ ۲، ربیع الاول ۱۳۴۹ھ مطابق اگست ۱۹۳۰ء)

* * *

---

*- مخدوم العلماء مرحوم نے اس کا عربی ترجمہ ایک صاحب معروف بہ ''شامی صاحب'' سے کرایا تھا، جو ''المبین'' کی تالیف و اشاعت کے زمانے میں مسلم یونیورسٹی میں عربی کے معلم تھے اور اس خدمت میں شامی صاحب کی کتاب ''تصحیح الفصیح'' نامی بندہ اپنے صرف سے چھپوا دی تھی اور ان کا ارادہ یہ ترجمہ چھپوانے کا تھا مگر حالات نے مساعدت نہ کی اور مسودہ ان کے متروکہ سامان کے ساتھ ان کے ورثا کے نذر ہو گیا۔ (محمد مقتدیٰ خاں شروانی، بحوالہ طبع دوم)

تقریظ بر المبین *

—— استاذ العلماء مولانا مفتی عبداللطیف صاحب ——

پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

اس بارے میں پہلے سے اختلاف ہے کہ عربی میں آیا دوسری زبانوں کے الفاظ ہیں یا نہیں؟ ایک فریق کی رائے میں اس کا اثبات ہے۔ دلیل میں بعض الفاظوں کی دو زبانوں میں وحدت، اشتراک اور تناسب کو پیش کیا گیا ہے۔ علامہ طبری نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں دلیل مذکور کی کمزوری کو ظاہر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ جو چیزیں معرض استدلال میں پیش کی گئی ہیں، وہ ہرگز اس لائق نہیں کہ ان سے احتجاج کیا جائے۔ بلکہ اس قسم کے الفاظ میں دونوں زبانوں کا اگر توافق تسلیم کیا جائے۔ تو حقیقت سے قریب تر ہوگا۔

قدما کا ایک گروہ صرف یہی خیال رکھتا تھا کہ عربی اگرچہ ایک مستقل زبان ہے، لیکن اس میں اگر عجمی الفاظ داخل ہوئے ہوں، تو یہ ممکن ہے۔ مگر تحقیقات جدیدہ کی یہ طرفہ تر ستم ظریفی ہے کہ اس نے قریب قریب طور پر یہ ثابت کیا کہ عربی کو یہ حق ہی نہیں ہے کہ مستقل السنہ کے صف میں اس کو جگہ دی جائے بلکہ وہ تو مسلمین، عبری السنہ کی خوشہ چیں ہے اور اس کا ذاتی سرمایہ وہی ہے، جو غیر کے گھر سے جمع ہوا۔ **فیا للعجب من جرءة الجهل و الضلالة**

اس تحقیق مبالغہ آمیز سے دراصل یورپ کو اسلام کے بعض مسلمہ مسائل پر حملہ مقصود تھا، جس کی تشریح کا یہ موقع نہیں۔

---

* - 'المبین' پر مخالف و موافق متعدد مضامین 'معارف' میں شائع ہو چکے ہیں۔ اب اس بحث کو زیادہ طول دینا بے کار ہے اس لیے ان دونوں کی تحریروں پر اس بحث کا خاتمہ کیا جاتا ہے۔ مدیر معارف

فاضل مولف [illegible] حقیقت شناس نظر نے جب اس ستم گاری کا احساس کیا، تو رگ ہاشمی اور غیرت دینی نے حرکت کی اور حمایت دین متین نے اصل حقیقت کے اظہار پر انھیں مجبور کیا اور ماشاءاللہ ترکی بہ ترکی جواب دیا، یعنی جس طرح سے تحقیقات جدیدہ نے دو قدم آگے بڑھ کر حملہ کیا تھا، بعینہ مولانا نے بھی اسی طرح ٹھیک رگ فاسد پر نشتر دیا۔

تناسب، وحدت اور اشتراک کو دلیل تسلیم کر کے اس امر کو ثابت کیا کرتے ہیں یہ بھی غلط اور محض غلط ہے کہ عربی الفاظ کے واضعین نے عند الوضع الفاظ اور معنی میں ان خصوصیات اور تناسب اور صفات کا لحاظ کیا ہے، دوسری السنہ میں اس کا رواج ہی ہو اور اس امر کے ثابت کرنے میں فاضل مولف کا استقرا، استقرا سے نازک اور لطیف نتائج کا استخراج اور نتائج سے قواعد اور ضوابط کے جانب رہبری؛ اس میں شک نہیں کہ یہ نہایت کٹھن اور دشوار راستہ ہے، جسے فاتحانہ طے کرنے کے لیے قدرت کی طرف سے شاید ہی مقرر ہوئے تھے۔ فاضل مولف کو میں اس امر پر مبارک باد دیتا ہوں کہ وہ اپنے اس دعوے کے ثابت کرنے میں نہایت کام یاب ہوئے اور خود ان کی یہ کتاب اس کی کام یابی کی صداقت پر کافی روشنی ڈالتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ کتاب تحقیقات جدیدہ کے انکشافات اور لسانیات کا ذخیرہ ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک فن جدید کی بنیاد کا مستقل کتاب کی صورت میں نقش اول ہے۔

اس زمانہ میں جب کہ یورپ میں انکشافات اور لسانیات کی گرم بازاری ہے اور ہمارے نو تعلیم یافتہ یورپ کی ہر صدا پر "لبیک" کہنے کو حاضر ہیں، تو اس امر کی ضرورت اور سخت ضرورت ہے کہ نصاب تعلیم میں اس قسم کی کتابیں داخل کی جائیں۔ البتہ عربی پر عجمی لباس کی زیبائش کا فیصلہ فاضل محترم کی توجہ کا محتاج ہے۔

(ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد ۲۶، شمارہ ۴، جمادی الاولیٰ ۱۳۴۹ھ/ اکتوبر ۱۹۳۰ء)

* * *

تقریظ

استاذ العلماء مولانا سید شبیر علی صاحب ——
پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

میں نے "المبین" کو دیکھا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان اہم اور لطیف مضامین اور اس دل فریب اور مختصر طرز بیان سے کس قدر متاثر ہوا ہوں۔

اس جلیل القدر فاضل کی بلند پروازی، استقامت رائے، سلامت روی طبع اور قوت محنت و ذکا کو اس رسالہ کے متعدد حصوں پر لا کر رکھا۔ خصوصاً ساتواں باب "خصوص" " بے مثل مطالعہ صحیفۂ کائنات" کہ اس سے میں تو چکاچوند میں آ گیا۔ نہیں جانتا کہ اس کو سحر کہوں یا کرامات۔ میں آج تک کسی مضمون کے دیکھنے سے ایسا متاثر نہیں ہوا۔

میں بکمال وثوق یہ کہتا ہوں کہ "المبین" کے مطالعہ سے بہت سی بیش بہا معلومات کا اضافہ اور بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوگا۔ اس کتاب کے سات باب ہیں۔ ہر باب میں مضمون کی بلندی اور بلندیٔ مضمون کے ساتھ دلیل کی مضبوطی، طرز بیان کی آسانی یہ ایسی خوبیاں ہیں، جن کا لطف بغیر مطالعہ کتاب حاصل ہو نہیں سکتا۔ اس لیے میں اس وقت علم دوست حضرات سے اس سے زیادہ عرض کرنا مناسب نہیں سمجھتا کہ "المبین" کا مطالعہ فرمائیں۔ ہاں دو باتوں کا اس ذیل میں بیان کرنا ضروری خیال کرتا ہوں:

۱۔ اول یہ کہ مصنف نے برہان، دلیل اور تائید و تقویت میں جو لطیف فرق ہے، اس کا ہر موقع استدلال پر کمال لطف و خوبی کے ساتھ لحاظ رکھا ہے۔ جن قضایا سے کسی بات کا یقین مقصود ہوتا ہے، انھیں برہان و دلیل کہا جاتا ہے اور جن قضایا سے ظن مدنظر ہوتا ہے، ان کو تائید و تقویت مادۂ خطابہ کہتے ہیں۔

مخالف پہلو کا احتمال اور امکان عقلی یقین کے منافی ہوتا ہے، ظن کے منافی نہیں ہوتا، لیکن مخالف پہلو پر بھی کوئی تائید مساوی یا اس سے زیادہ قوی پیش نہ کی جائے۔

فن منطق میں دستگاہ رکھنے والے "المبین" کے برہان و تقویت کے فرق کو ہر موقع

استدلالی پیرایۂ بیان، دیکھ کر خاص لطف حاصل کرسکتا ہے۔

دوسری خوبی قابلِ بیان یہ ہے کہ "المحیص" نے جن خیالات اور مذاہب کا ذکر کیا ہے، وہ موافق ہوں یا مخالف، اس خوبی اور وضاحت سے بیان کیا ہے کہ گویا یہ خیال "المحیص" ہی کا خیال ہے، خصوصاً جرجی زیدان کا مقالہ اور اس کا رد، ایاغی دیانت صوفی کے اصل کا بیان اور اس کا جواب، ان مباحث کا مطالعہ فی الحقیقت بصیرت افروز انصاف کا نمونہ ہے۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ مخالف مذہب کو جواب کے وقت مجیب حضرات توڑ مروڑ کر بدنما صورت میں پیش کرتے ہیں، برخلاف اس کے "المحیص" نے حتی الامکان آراستہ کرکے دکھایا ہے۔ جو نہایت راست بازی اور امانت داری کا نتیجہ ہے۔

میں وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ جو شخص فن اجمال اللغہ اور اس کے متعلقہ اصول کی اہمیت اور وقعت سے واقف ہوگا اور اس کی "المحیص" تک رسائی ہوگی، وہ شرقی ہو یا مغربی مستشرق ہو یا اس کے اتباع میں سے ہو، مطالعہ کے بعد عربی کے افضل علامہ ہونے اور "المحیص" کے بے مثل ہونے کا اعتراف کرے گا، اور اس کے معلومات میں جدید مباحث اور اصول اور ان کا فلسفہ جن کو افادۂ معانی الضمیر اور دلالت سے گہرا تعلق ہے اور جو کتب صرف و نحو، معانی، بیان اور اصول فقہ میں بیان کیے گئے ہیں، اضافہ کیا جائے، تو پھر اس میں یکتا پایا جاتا ہے۔ اس وقت اسی قدر لکھنا کافی سمجھتا ہوں۔ انشاء اللہ فرصت "المحیص" پر تفصیلی تبصرہ کسی آئندہ وقت میں لکھوں گا۔

(ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ جلد ۲۶، شمارہ ۴، جمادی الاولیٰ ۱۳۴۹ھ / اکتوبر ۱۹۳۰ء)

اِستدراک

"لجمیں" کے اس ایڈیشن میں خاص طور سے املائے الفاظ کا خیال رکھا گیا ہے تاکہ متن مطابقِ اصل رہے، بلکہ اصل میں جو کچھ کمی بیشی تھی، اسے دور کر دیا گیا ہے۔ اکثر ناشرین جب کوئی قدیم کتاب چھاپنے کا اہتمام کرتے ہیں تو الفاظ کی املا یا تو قطعاً ہی نہیں کرتے یا کرتے بھی ہیں تو ساتھ ایک یہ ستم بھی مستزاد کرتے ہیں کہ چلن کے تحت پرانے الفاظ کو جدید ہیئت کا لبادہ اوڑھا دیتے ہیں یا متروک و نادر الاستعمال الفاظ کو بدل چھوڑتے ہیں اور ذکر تک نہیں کرتے کہ یہ تغیر و تبدل ان کی طرف سے ہے۔ اس سے اردو لسانیات میں ایک بڑا حادثہ یہ پیش آتا ہے کہ اردو زبان کی تاریخ مرتب کرنے والوں کو سخت صعوبت اٹھانی پڑتی ہے اور بعید نہیں کہ وہ بھٹک بھی جائیں۔ دوسرا بڑا نقصان جو ہماری زبان کو پہنچے گا، وہ یہ کہ کم مستعمل الفاظ متروک اور متروک الفاظ بالکل ہی متروک ہو جائیں گے۔ اگر کسی وجہ سے ایسا کرنا ضروری ہو تو کم از کم وضاحت ضروری ہے، جیسا کہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

اس جگہ ہم تین قسم کے الفاظ سے بحث کریں گے، لیکن اس سے پہلے مناسب ہے کہ وہ الفاظ درج کیے جائیں جن کا رسم الخط زمانہ بدل چکا ہے یا مروج نہیں اور وہ علیٰ حالہٖ باقی رکھے گئے ہیں

بھوکھا، تاکا، دوڑحایا، پھوڑ حستا، منھو، لانبا، گدھا، بیٹرہں، کرموں، سہوں (جنتوں)، جیوں جیوں، ہتیلی، جھپہ نا وغیرہ۔

۱- ایسے الفاظ جو اصل میں دو طرح لکھے گئے تھے۔ ان میں پہلی صورت مرجح ہے،

شے	شے
دھوپ	دھو
[illegible]	ہو (ن، کمہارا)
پہنچنا [اور اس کے مشتقات]	پہونچنا
سے [موصوف، مضاف]	[illegible] سے

(پیدا، گنجا، ستا، فرز، آرا)یش	ئش
پہلا	پچھلا
اشیا، اسما، علما، حکما، ادبا (وغیرہ)	اشیاء، علماء، قدماء
قائم، زائدہ	قایم، زایدہ، دایم
حقائق	حقایق
ہونٹ	ہونٹھ
ملاشہ	ملاشہ
کہہ	کہ
رائگاں	رایگاں

۲- درج ذیل الفاظ اصل میں یوں تھے:

لیے، لئے: کہیے: چاہیے: سمجھیے: ڈالیے: دیکھیے، دیکھئے: چھوڑیے: دیے، دئے: دیجیے، دیجئے: کیجیے، کیجئے: ہوجیے: لوٹیے: بھیجیے: پوچھیے وغیرہ۔

انھیں یوں لکھا گیا ہے:

لیے: کیے: چاہیے: سمجھیے: ڈالیے: دیکھیے: چھوڑیے: دیے: دیجیے: کیجیے: ہوجیے: لوٹیے: بھیجیے: پوچھیے وغیرہ۔

۳- اُنہیں / انھیں کو دو مختلف مواقع کے لیے استعمال کیا گیا ہے:

اُنہیں	[اُن-ہی-ں]	(اسم اشارہ)
انھیں	[اُنھے-ں]	(اسم ضمیر)

جب کہ اصل میں صرف ''انھیں'' ہے۔

فائدہ: یہ بحث خاص ''انھیں'' سے متعلق ہے، لیکن کتاب کی باقیات میں بھی ''انھیں'' کے اُسلوب کو برقرار رکھا گیا ہے۔

* * *

المبین

——محمد حنیف ندوی——

''المبین'' مولانا سلیمان اشرف مرحوم سابق صدر شعبۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ کی معرکۃ الآرا تصنیف ہے۔ اس کا موضوع ان تلبیسات وشکوک کا ازالہ ہے، جن کو "**فلسفة اللغة العربية**" کے مصنف جرجی زیدان نے عربی زبان کی اہمیت ووقار کو گزند پہنچانے کے لیے وضع کیا۔ اس کی حیثیت ایسے ادبی اور تحقیقی شاہ کار کی ہے، جس میں ایک طرف اگر زبان اور اسلوب کا اچھا خاصا ذخیرہ پایا جاتا ہے، تو دوسری طرف تحقیق وتفحص کی ایسی نادرہ کاری بھی جلوہ کناں ہے، جو علمی حلقوں سے خصوصی داد پانے کی مستحق ہے۔

عربی زبان وسعت اور اظہار وتبیین کی معجزانہ خوبیوں سے اس درجہ مالا مال ہے کہ دنیا کی کوئی زبان اس بارے میں اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ اس کے الفاظ میں جو معنویت اور آہنگ وصوت کی مناسبتیں پائی جاتی ہیں، وہ بھی صرف اسی کا مقدر ہے۔ اس میں مرصع اور جامع الفاظ سے لے کر اسلوب تک ہر شے منفرد وممیز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی وتنزیل کی تکمیل واتمام کا جب وقت آیا، تو مشیت ایزدی نے اس زبان کو یہ فخر بخشا کہ اس کے ذریعے اسلام کے پیغام ہدایت التیام کو عام کیا جائے۔ لیکن اس کا کیا کیجیے کہ عربی زبان کی یہی خوبی نگاہ استشراق میں بری طرح کھٹکی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نام نہاد عربی دانوں میں اس پر انگلیاں اٹھنے لگیں۔ کسی نے کہا کہ یہ اہل بادیہ کی زبان ہے، اس میں بھلا یہ استعداد کہاں کہ جدید لسانی تقاضوں کا ساتھ دے سکے۔ کسی نے یہ کہہ کر اس کی کم مائیگی پر اعتراض کیا کہ اس میں سوا مترادفات کی کثرت کے اور رکھا ہی کیا ہے اور جرجی زیدان نے یہ کہہ کر دل کی بھڑاس نکالی کہ عربی زبان صرف دو حرفوں سے ترکیب پذیر ہے اور یہ کہ اس میں بہت سے الفاظ دوسری زبانوں سے مستعار لیے گئے ہیں۔

مولانا سلیمان اشرف نے عربی زبان کے فضائل اور خوبیوں کو جس بلند لسانی سطح پر پیش کیا ہے اور تحقیق وتفحص کے جن موتیوں کو رولا اور ترتیب دیا ہے، اس سے اس حسین ومکمل زبان کے بارے میں دو ہی منطقی نتیجے نکالے جا سکتے ہیں: ایک یہ کہ یا تو اس کی زلف وکاکل کو سنوارنے اور

چمکانے میں بڑی حد تک مشاطۂ قدرت کے دستِ ہنر پرور کا براہِ راست کرشمہ کارفرما ہے اور یا پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ماہر لسانیات نے سوچ سمجھ کر اس کے مزاج و نہج کو ترتیب دیا ہے۔

یہ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔

پہلے باب میں وضعِ الفاظ سے تعرض کیا گیا ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ آلۂ صوت کو جس جامعیت اور قوت و بلاغت کے ساتھ عربی زبان میں استعمال کیا گیا ہے، اُس کی مثال کسی عجمی زبان میں پائی نہیں جاتی۔ یہ باب اپنے دامن میں نہایت قیمتی مواد کو لیے ہوئے ہے۔

دوسرا باب مخارج و صفات و اعرابِ حروف سے متعلق ہے۔ اس میں اعراب و حرکات کا فلسفہ نہایت تحقیق و کاوش سے پیش کیا گیا ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ ان کے حروفِ ترکیبی کا معنی و مفہوم سے گہرا تعلق ہے۔

تیسرے باب میں عربی الفاظ کی اس خصوصیت کو امثلہ و نظائر کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے کہ ان کی ترکیب و امتزاج کی صورت میں جو معنویت اُبھرتی ہے، وہ کیا ہے اور کیوں کر دو حرف مل کر ایک مخصوص مفہوم کو جنم دیتے ہیں۔

چوتھے باب میں حروف کی خصوصیات کی تفصیلی بحث ہے۔ اس میں جرجی زیدان کے علمی بھرم کا پول کھولا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ لفظ "**ھط**" ثنائی نہیں، ثلاثی ہے اور اس بارے میں اس نام نہاد مستشرق نے ایسی ٹھوکر کھائی ہے، جس کو اہلِ علم کبھی معاف نہیں کر سکتے۔

پانچواں باب کن نوادرِ علمی کا احاطہ کیے ہوئے ہے، ان کو مختصراً بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق زبان کے ارتقائی مراحل سے ہے۔

چھٹے باب میں اشتقاقِ صغیر و کبیر کی لطیف فنی بحث ہے۔ اس میں اس معجزانہ زبان کی اس خصوصیت کا ذکر ہے کہ اس میں الفاظ کی ترکیب و ساخت کچھ اس انداز کی ہے کہ اس کو جتنی ممکنہ صورتوں میں ڈھالا جائے، معنی کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹنے پاتا، مثلاً لفظ "**قمر**" کو لیجیے، جس کے معنی چاند کے ہیں۔ اُلٹ پھیر سے ممکنہ صورتیں یہ ہوں گی: ۱- **رقم**: اس کے معنی لکھنے کے ہیں۔ ۲- **مقر**: زہر کو کہتے ہیں۔ ۳- **رمق**: اس سے مراد تھوڑی سی جان ہے، جو باقی رہ گئی ہو۔ ٤- **قرم**: سردار کے معنوں میں ہے۔ ۵- **مرق**: شوربے کو کہتے ہیں۔ اشتقاقِ صغیر و کبیر پر متقدمین نے بھی اظہارِ خیال کیا ہے، لیکن جس تفصیل اور تحقیق سے مولانا مرحوم نے اس موضوع

پر لکھا ہے، اُس کی نظیر نہیں پائی جاتی۔

ساتویں باب میں عربی زبان کے اس کمال و اعجاز کا ذکر ہے کہ اس کے الفاظ صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی و مفہوم کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں، بلکہ اُن میں مفہوم و معنی کی حقیقت و فلسفہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس دعوے کے ثبوت میں مولانا نے جو دلائل پیش کیے ہیں، جن نظائر و امثال کا سہارا لیا ہے اور جس محنت و کاوش اور اجتہاد و استنباط سے کام لیا ہے، اس سے اُن کی عبقریت و عظمت علمی کا پتہ چلتا ہے۔

ہماری رائے میں یہ کتاب اپنے موضوع کی اہمیت، محتویات کی وسعت و تحقیق اور بلیغ تر ادبی اُسلوب کے لحاظ سے اس لائق ہے کہ عربی زبان سے لگاؤ رکھنے والا ہر شخص اس کا مطالعہ کرے۔

(ماہنامہ المعارف، لاہور اپریل ۱۹۸۳ء)